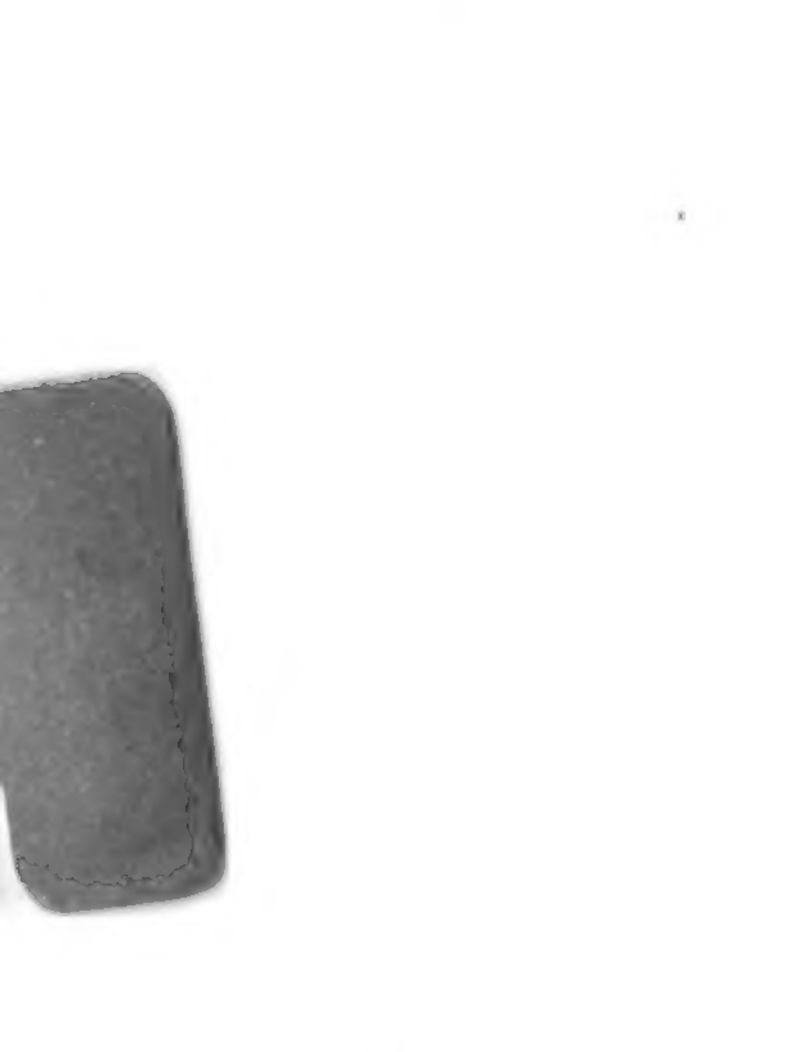






DIE

METAPHYSIK

DES

ARISTOTELES.

GRUNDTEXT, ÜBERSETZUNG UND COMMENTAR

NEBST ERLÄUTERNDEN ABHANDLUNGEN

VON

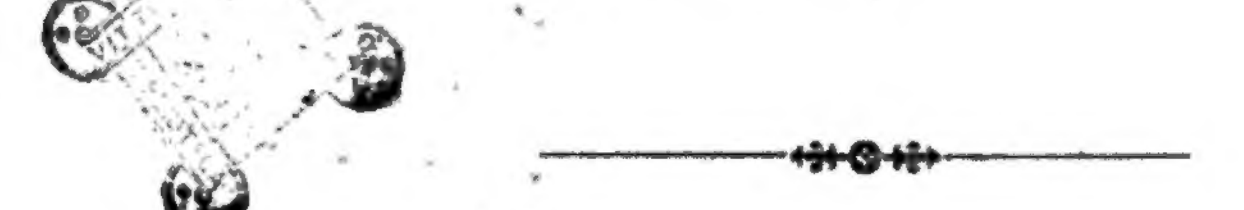
Dr. ALBERT SCHWEGLER,

PRIVATDOCENTEN AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.



VIERTER BAND.

DES COMMENTARS ZWEITE HÄLFTE.



Tübingen,

DRUCK UND VERLAG VON L. FR. FUES.

1848.



201
27 C
4

Vorrede.

Ich übergebe dem Publikum die rückständige zweite Hälfte meines Commentars zur aristotelischen Metaphysik. Das Werk ist hiemit vorläufig beschlossen. Zwar hat sich mir inzwischen über die fünf ersten Bücher der Metaphysik neues exegetisches Material angesammelt; das Gleiche wird bald hinsichtlich der spätern Bücher der Fall sein; auch wünschte ich mich noch über manche allgemeinere Fragen, z. B. die Composition der ganzen Schrift, zu äussern: ich überlasse es jedoch den Umständen, ob es mir möglich sein wird, alles diess zu einem fünften Band (dem ich zugleich die nöthigen Sprach- und Sach-Register über das Ganze beigeben würde) zusammenzufassen.

Wie viel noch von Seiten der Auslegung und Textkritik für die Metaphysik des Aristoteles zu thun ist, weiss ich selbst am besten. Billige Beurtheiler werden jedoch nicht vergessen, dass mein Commentar seit Jahrhunderten wieder der erste ist, der zu dieser vielleicht schwierigsten Schrift des Alterthums geschrieben wird. Alles erschöpfen zu wollen, konnte ohnehin nicht meine Absicht sein, auch wenn eine sorgenfreiere Musse es mir erlaubt hätte. Aber das Wesentliche glaube ich durchgehends genügend erörtert zu haben; keiner Schwierigkeit bin ich mit Wissen stillschweigend aus dem Weg gegangen; von mancher bisher unverstandenen Stelle habe ich zuerst eine befriedigende Erklärung aufgestellt, und so, wie ich mir schmeichle, Auslegung und Verständniss unserer Schrift um einen Schritt weiter gefördert.

Uninteressirte Beurtheiler werden mir, hoffe ich, diese Anerkennung nicht versagen.

Alexanders Commentar ist vom siebenten Buch an nach dem Bonitz'schen Texte citirt; dagegen konnte ich die von demselben Gelehrten veranstaltete Text-Ausgabe der Metaphysik nicht mehr benützen oder berücksichtigen, da mein Commentar fast schon ganz gedruckt war, als sie in meine Hände kam.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass meine Arbeit etwas dazu beitragen möchte, ein gründliches Studium der aristotelischen Philosophie zu befördern und allgemeiner zu machen. Dem heutigen Philosophiren könnte dieses Studium in mehr als einer Beziehung zur heilsamen Läuterung dienen.

Tübingen, Anfang Juni 1848.

Der Verfasser.

Sechstes Buch.

Mit dem sechsten Buch tritt man in den innersten Kreis der Metaphysik ein. Grundgedanke und Aufgabe der Metaphysik ist die Untersuchung des ὂν ᾗ ὂν oder des Begriffs der *οὐσία*. Diese Untersuchung wird zwar direct erst im siebenten Buch angestellt, allein das sechste Buch hängt so unmittelbar (vgl. die Anm. zu VI, 4, 9), mit dem siebenten zusammen, dass man beide nur als Ein Buch auffassen, und ihre ganz sinnlose Zerreissung nur für ein Missverständniss des Ordners der Metaphysik ansehen kann. Begreift man das sechste Buch mit dem siebenten zusammen, so ergibt sich folgende Gedankenreihe:

1) Die Metaphysik hat (im Unterschied von den andern Fachwissenschaften) zu untersuchen das Seyende, sofern es ein Seyendes ist, *τὸ ὂν ᾗ ὄν*, Wesen und Begriff des Seyns — VI, 1.

2) Allein das Seyn wird in gar vielen Bedeutungen gebraucht. Um nun dasjenige Seyn, das die Metaphysik zu untersuchen hat, festzustellen, sind vor Allem zwei Arten des Seyns, die nicht hieher gehören, abzuweisen (*ἀφετέον* VI, 4, 6. 8.), nämlich

   a. das zufällige Seyn, *τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν*, das überhaupt ausser den Bereich der Wissenschaft fällt, — VI, 2. 3.

   b. Das Seyn als Wahres, *τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν*, das nicht objectiv, sondern nur im Denken existirt, nur auf dem Trennen und Verbinden des Denkens beruht, — VI, 4.

3) Nach Abweisung dieser beiden nicht hiehergehörigen Arten des Seyns bleiben übrig (VI, 2, 1. 4, 8. VII, 1, 1.) *τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας*, d. h. diejenigen Arten oder *τρόποι* des Seyns, die in den zehn Kategorieen ausgedrückt sind. Unter diesen aber drückt die erste Kategorie, das *τί ἐστι* oder die

οὐσία, das primitivste und substanziellste Seyn aus, dasjenige Seyn, das die Voraussetzung und Grundlage der übrigen Kategorieen, der übrigen Weisen des Seyns bildet. Mithin ist es die οὐσία, deren Untersuchung den eigentlichen und spezifischen Gegenstand der Metaphysik ausmacht: die οὐσία ist jenes ὂν ᾗ ὄν, als dessen Wissenschaft die Metaphysik definirt worden ist — VII, 1.

Sofort untersucht das siebente Buch den Begriff der οὐσία.

Noch ist zu bemerken, dass, wie das dritte und vierte, so auch das sechste Buch in kürzerer Redaktion im eilften Buch (XI, 7. und 8, 1—16.) wiederkehrt.

Cap. 1.

Die Metaphysik in ihrem Verhältniss zu den andern Wissenschaften. Eintheilung der Philosophie.

Jede Wissenschaft des Gedankens oder der Reflexion beschäftigt sich in genauerer oder ungenauerer Weise mit gewissen letzten Gründen und Prinzipien (§. 2). Allein der Unterschied ist, dass alle andern Wissenschaften eine bestimmte Gattung des concreten Seyns umschreiben und zum Gegenstand ihrer Thätigkeit machen, nicht aber das Seyende als solches, nicht das reine Seyn, nicht die Aufstellung des Begriffs (§. 3). Die einen nehmen ihre Objecte unmittelbar aus der sinnlichen Wahrnehmung auf, die andern, wie z. B. die Mathematik ihre Definitionen und Axiome aus einer beliebigen, nicht weiter bewiesenen Annahme (§. 4). Mittelst dieses inductorischen Verfahrens wird nun offenbar von nichts ein Begriff, eine Bestimmung des τί ἐστι gewonnen (§. 5), nicht einmal eine wissenschaftliche Gewissheit darüber, ob demjenigen, womit sich die betreffende Wissenschaft beschäftigt, überhaupt wirkliche Existenz zukommt oder nicht: denn die Aufstellung des Was eines Dings und die Entscheidung über seine Möglichkeit ist Sache eines und desselben Gedankens (§. 6). Hieraus ergibt sich als eigen-

thümliche, unterscheidende Aufgabe der vorliegenden Wissenschaft, der Metaphysik, die Untersuchung des Seyns (des ὂν ἁπλῶς oder des ὂν ᾗ ὂν) und die Aufstellung des Begriffs (des τί ἐστιν).

Was nun näher das Verhältniss der Metaphysik zur Physik betrifft, so haben beide Wissenschaften diess mit einander gemein, dass sie im Gegensatze gegen die Wissenschaften des Handelns und der künstlerischen Thätigkeit (der ἐπιστήμη πρακτικὴ und ποιητική) betrachtende Wissenschaften, ἐπιστῆμαι θεωρητικαὶ sind (§. 7—9); denn wie die Metaphysik das Seyende als Seyendes, so betrachtet die Physik das Seyende als stofflich Concretes, als ἐν ὕλῃ ὂν oder συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης, sie ist θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν, ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι oder ὃ ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ (§. 9). Allein innerhalb dieses ihres gemeinsamen theoretischen Characters unterscheiden sich beide in der Art, dass, wie gesagt, die eine es mit den Bestimmungen des Seyns als solchen, die andere es nur insofern mit denselben zu thun hat, als sie sich in stofflicher Weise darstellen. Beide verhalten sich, wie das Hohle zum Hohlnasigen: das Hohle, der Begriff des Hohlen, ist ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς: das Hohlnasige dagegen ist die Darstellung des Hohlen in der Materie, τὸ κοῖλον συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης. Die Physik hat es folglich mit allem dem Hohlnasigen Analogen zu thun, dergleichen z. B. Auge, Fleisch, Thier, Pflanze, kurz, mit der Materie und ihren Gestaltungen, nicht mit den Begriffsbestimmungen als solchen; die Metaphysik dagegen mit allem dem, was ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν (— §. 12).

Weiter ist das Verhältniss der Physik zur Mathematik, und der Metaphysik zu beiden in Betracht zu ziehen. Auch die Mathematik ist, wie die beiden andern, eine betrachtende Wissenschaft, aber während es die Physik mit Einzeldingen zu thun hat, aber mit beweglichen (περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα), hat es die Mathematik mit Unbeweglichem zu thun, das jedoch nicht als Einzelwesen, als χωριστὸν, sondern an der Materie existirt (περὶ ἀκίνητα μὲν, οὐ χωριστὰ δὲ, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ). Im Gegensatz gegen beide hat nun die Metaphysik Einzelwesen, und zwar unveränderliche und ewige zu ihrem Gegenstand (ἡ πρώτη φιλοσοφία ἐστὶ καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα), nämlich die Gottheit (woher ihr Name θεολογικὴ §. 19). Wie daher die betrachtenden Wissenschaften

höher stehen, als die andern, so ist hinwiederum unter den drei betrachtenden Wissenschaften — Mathematik, Physik, Metaphysik — die letztere, die Metaphysik oder Theologie die höchste und ehrwürdigste, weil sie es mit dem Ewigen, der Gottheit zu thun hat (§. 13—19). Existirte nur Materielles (*ὀσίαι φύσει συνεςηκυῖαι*), so wäre die Physik die oberste Wissenschaft; existirt aber ein unbewegliches ewiges Wesen, so geht die Wissenschaft desselben vor, und man erhält eine *πρώτη φιλοσοφία*, die allgemein sein muss, weil sie die erste, die Voraussetzung aller andern ist. Sie hat das Seiende zu betrachten seinem reinen Wesen nach, als Seiendes (§. 21).

Die Eintheilung der gesammten Philosophie, die Aristoteles in unserem Capitel gibt, ist mithin folgende:

1) *ἐπιστήμη ποιητική* (Philosophie der Kunst).

2) *ἐπιστήμη πρακτική* (praktische Philosophie, Sittenlehre).

3) *ἐπιστήμη θεωρητική* (theoretische Philosophie).

a. *μαθηματική*.

b. *φυσική*.

c. *πρώτη φιλοσοφία* oder *θεολογική*.

Aristoteles bleibt sich in seinen Eintheilungen der Philosophie nicht gleich, vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. III, 58 ff. Waitz zum Organon 105, b, 20. Die Dreitheilung in *ποιητική, πρακτική, θεωρητική* kehrt wieder Met. VI, 2, 3. (XI, 7) Top. VI, 6. 145, a, 15. VIII, 1. 157, a, 10 und der Sache nach auch Eth. Nic. 1094, a, 7. 1178, b, 20. Vgl. Ravaisson Essai sur la Métaph. d'Aristote I, 250 ff. An andern Stellen werden nur die zwei letztern genannt, z. B. Met. II, 1, 6. Eth. Eud. 1214, a, 8. Die obige Dreitheilung liegt auch der überlieferten (von Bekker beibehaltenen) Anordnung der arist. Schrtften zu Grund: zuerst die theoretische, dann die praktische, zuletzt die Kunst-Philosophie.

2. Jede Wissenschaft hat es mit Gründen zu thun, aber mit den Gründen ihres bestimmten, begränzten Stoffs: die Gründe des reinen Seins, das Wesen des Seins untersucht nur die Metaphysik.

Mit *διανοητικὸς* bezeichnet Aristoteles das Rationale überhaupt: *ἐπιςήμη διανοητική* steht also im Gegensatz gegen die irrationale Empirie oder handwerksmässige Fertigkeit, welche sich nichts um die Gründe oder das Warum bekümmert (vgl. Met. I, 1, 15 ff.). So

steht Anal. Post. I, 1. 71, a, 1 *μάθησις διανοητική* als rationale Erkenntniss im Gegensatz gegen die empirische Erkenntniss. Mehr bei Waitz z. d. St. Trendelenburg Elem. Log. Arist. S. 79. — Mit *διάνοια* bezeichnet Arist. sonst, das Wort in engerer Bedeutung fassend, die urtheilende Thätigkeit des Geistes, vermöge deren er trennt und verbindet, bejaht und verneint, vgl. IV, 7, 6.: *πᾶν διανοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν.* VI, 4, 4.: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. — — ἐπεὶ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι κτλ.* IV, 4, 61. XI, 8, 16. Biese, Philosophie des Arist. I, 89. Anm. 2. In unserer Stelle bedeutet *διάνοια* alles rationale Thun des Geistes überhaupt; ebenso unten §. 9 und VII, 7, 7: *πᾶσαι δ' εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας.*

Statt *ἀκριβεστέρας ἢ ἁπλουστέρας* stünde besser *ἀκριβέστερον ἢ ἁπλούστερον.* In der gleichen Bedeutung kommt *ἁπλῶς* vor Met. I, 5, 29: *περὶ τοῦ τί ἐστι ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς* (gleich darauf §. 30. steht *ἐπιπολαίως* dafür) *ἐπραγματεύθησαν.*

3. *γένος* steht hier natürlich nicht in einer jener engern Bedeutungen, die oben V, 28 aufgezählt sind, sondern, wie oft, in allgemeinerem Sinne als „Gebiet von Gleichartigem". — Statt *περὶ ἕν τι καὶ γένος τι* ist man versucht zu schreiben *περὶ ἕν τι γένος,* unter Streichung von *καὶ* und *τι.* Vergl. Polit. 1288, b, 11: *αἱ ἐπιστῆμαι — περὶ γένος ἕν τι τέλειαι οὖσαι.* — Mit dem Inhalt unsers §. stimmt ausser XI, 7, 2 nahe überein IV, 1, 1.: *οὐδεμία τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν.*

4. Asclep. Schol. 734, b, 8.: *τὰς ἀρχὰς οὖν αἱ μὲν τῶν ἐπιστημῶν ἐξ αἰσθήσεως ποιοῦνται δήλας, ὥσπερ ὁ ἀστρονόμος ὅτι σφαιρικόν ἐστι τὸ σχῆμα τοῦ οὐρανοῦ ἐκ τοῦ ὁρᾶν τοὺς ἀστέρας ἐκ τῶν αὐτῶν τόπων ἀεὶ ἀνατέλλοντας καὶ δύνοντας· ἄλλαι δὲ ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, ὥσπερ γεωμετρία ὅτι ἀμερὲς τὸ σημεῖον, οὕτω τὸ λοιπὸν τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων τῷ γένει, τουτέστι τῷ ὑποκειμένῳ περὶ οὗ διαλέγονται, τὰς ἀποδείξεις ποιοῦνται.* Zu *αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστι* gibt Arist. selbst den Commentar Anal. Post. I, 10. 76, b, 2: *ἔστι δ' ἴδια (ἑκάστης ἐπιστήμης) καὶ ἃ λαμβάνεται εἶναι, περὶ ἃ ἡ ἐπιστήμη θεωρεῖ τὰ ὑπάρχοντα καθ' αὑτά, οἷον μονάδας ἡ ἀριθμητική,*

ἡ δὲ γεωμετρία σημεῖα καὶ γραμμάς. ταῦτα γὰρ λαμβάνουσι τὸ εἶναι καὶ τοδὶ εἶναι. τὰ δὲ τούτων πάθη καθ' αὑτά, τί μὲν σημαίνει ἕκαστον, λαμβάνουσιν, οἷον ἡ μὲν ἀριθμητικὴ τί περιττὸν ἢ ἄρτιον ἢ τετράγωνον ἢ κύβος, ἡ δὲ γεωμετρία τί τὸ ἄλογον ἢ τὸ κεκλάσθαι ἢ νεύειν, ὅτι δ' ἔστι, δεικνύουσι διά τε τῶν κοινῶν καὶ ἐκ τῶν ἀποδεδειγμένων. — Ueber den Begriff des ὑπάρχειν καθ' αὑτὸ ist V, 30, 8 zu vergleichen: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν, s. d. Bem. zu dieser St. und zu III, 2, 20. — Die ableitende Beweisführung (ἡ ἀποδεικτική) ist in dem Maasse stringenter oder laxer, als der betreffende Untersuchungsstoff (τὸ γένος περὶ ὅ ἐστι) weniger oder mehr ὕλη hat, vgl. die Anm. zu I, 2, 9 und II, 3, 6.

5. Zwar gibt es (vergl. die Anm. zu III, 2, 21) von dem Begriffe oder ὁρισμὸς eines bestimmten Dings überhaupt keine ἀπόδειξις: in unserer St. ist jedoch nicht hievon die Rede, sondern davon, dass der Begriff der οὐσία als solcher, des ὂν ᾗ ὂν nicht wissenschaftlich abgeleitet werden könne auf dem von den übrigen Wissenschaften eingehaltenen Wege der Empirie und Induction. Um die Frage, was ist die οὐσία, was ist das τί ἐστι? wissenschaftlich zu beantworten, um eine ἀπόδειξις οὐσίας zu geben, ist ein anderer Weg der Erörterung (ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως) einzuschlagen — nämlich derjenige, den Aristoteles selbst im siebenten Buch (das sich ganz um den Begriff der οὐσία dreht) eingeschlagen hat.

7. Met. V, 4, 2.: φύσις λέγεται — ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτῷ ὑπάρχει — — §. 11: ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ αὐτά. Ebenso Phys. II, 1. 192, b, 13 ff. Vergl. noch die Anm. zu I, 8, 24 und V, 4. Diesem ᾗ αὐτῷ oder ᾗ αὐτὰ, worüber die Anm. zu V, 4, 2 zu vergl., entspricht in unserer Stelle das hinzugesetzte, die gegebene Definition näher bestimmende ἐν αὐτῇ. Nur verträgt es sich durchaus nicht mit der Relativconstruction des übrigen Satzes. Man ändere es also nach der Analogie der obigen Beispiele in ᾗ αὐτῇ oder vielmehr ᾗ αὐτή. Die aus Bessarion geschöpfte Conjectur des Casaubonus τῆς ἐν αὐτῇ hilft zwar der grammatischen Schwierigkeit ab, macht aber jenen Beisatz zu einer leeren und nichtssagenden Tautologie.

8. *ποιεῖν* und *πράττειν*, die Aristoteles hier unterscheidet, verhalten sich wie „Schaffen" und „Handeln". Das Verhältniss beider Begriffe, der *ποίησις* und *πρᾶξις* hat Aristoteles an mehreren Orten näher erläutert, z. B. Eth. Nic. VI, 4. 1140, a, 2 ff. Ebendas. c. 5. 1140, b, 6 f. Mor. Magn. I, 35. 1197, a, 3. Der Unterschied zwischen ihnen ist in der Hauptsache folgender. *Ποίησις* ist ein solches Thun, dessen Zweck nicht das Thun selbst, die Bethätigung seiner, das Handeln als solches, sondern die objective Hervorbringung und Gestaltung eines Andern ist. Vorzugsweise bezeichnet es die künstlerische Thätigkeit. So ist z. B. die Baukunst *ἕξις τις μετὰ λόγου ποιητική, καὶ οὐδεμία οὔτε τέχνη ἐστὶν ἥτις οὐ μετὰ λόγου ποιητικὴ ἕξις ἐστίν, οὔτε τοιαύτη, ἣ οὐ τέχνη*, so dass also *ταὐτὸν ἂν εἴη τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική*, Eth. Nic. VI, 4. 1140, a, 6. Die *ποιητικὴ* ist eine solche Thätigkeit, *ἧς τὸ ἔργον καὶ μετὰ τὴν ἐνέργειαν μένει* Alex. Schol. 735, a, 4. Bei der *πρᾶξις* dagegen fällt Thun und Zweck des Thuns zusammen: *τῆς μὲν ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη. ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος* Eth. Nic. VI, 5. 1140, b, 6. Die wahre Handlung, die *πρᾶξις* im Gegensatz gegen die *κίνησις*, hat ihren Zweck in sich selbst, nach Met. IX, 6, 11. Ebenso Mor. Magn. I, 35. 1197, a, 3: *ἔστι δ' οὐ ταὐτὸ τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ πρακτικόν. τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐστί τι παρὰ τὴν ποίησιν ἄλλο τέλος, οἷον παρὰ τὴν οἰκοδομικήν, ἐπειδή ἐστι ποιητικὴ οἰκίας, οἰκία αὐτῆς τὸ τέλος παρὰ τὴν ποίησιν. ὁμοίως ἐπὶ τεκτονικῆς καὶ τῶν ἄλλων τῶν ποιητικῶν. ἐπὶ δὲ τῶν πρακτικῶν οὐκ ἔστιν ἄλλο οὐθὲν τέλος παρ' αὐτὴν τὴν πρᾶξιν, οἷον παρὰ τὸ κιθαρίζειν οὐκ ἔστιν ἄλλο τέλος οὐθέν, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τέλος, ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ πρᾶξις.* Aehnlich Polit. I, 4. 1254, a, 2 ff. Hieran reiht sich der weitere Unterschied, dass das *πράττειν* und die *πρᾶξις* dem verständigen Wollen oder der *φρόνησις*, das *ποιεῖν* und die *ποίησις* dagegen der *τέχνη* angehört, a. a. O.: *περὶ μὲν οὖν τὴν πρᾶξιν καὶ τὰ πρακτὰ ἡ φρόνησις, περὶ δὲ τὴν ποίησιν καὶ τὰ ποιητὰ ἡ τέχνη· ἐν γὰρ τοῖς ποιητοῖς μᾶλλον ἢ ἐν τοῖς πρακτοῖς ἐστὶ τὸ τεχνάζειν.* — Nahe mit unserer Stelle trifft zusammen Met. VII, 7, 7: *πᾶσαί εἰσιν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας.* 13 u. 16: *ἡ ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως κίνησις ποίησις καλεῖται.*

Nach Diog. Laert. III, 84 wäre Plato der Erste, der die

fragliche Unterscheidung angestellt hat. Er berichtet a. a. O. als platonische Ansicht Folgendes: *τῆς ἐπιστήμης εἴδη ἐστὶ τρία· τὸ μὲν γάρ ἐστι πρακτικόν, τὸ δὲ ποιητικόν, τὸ δὲ θεωρητικόν. ἡ μὲν γὰρ οἰκοδομικὴ καὶ ναυπηγικὴ ποιητικαί εἰσιν· ἔστι γὰρ αὐτῶν ἰδεῖν ἔργον πεποιημένον. πολιτικὴ δὲ καὶ αὐλητικὴ καὶ κιθαριστικὴ καὶ αἱ τοιαῦται πρακτικαί· οὐ γάρ ἐστιν οὐθὲν ἰδεῖν θεατὸν αὐτῶν πεποιημένον, ἀλλὰ πράττουσί τι· ὁ μὲν γὰρ αὐλεῖ καὶ κιθαρίζει, ὁ δὲ πολιτεύεται. ἡ δὲ γεωμετρικὴ καὶ ἁρμονικὴ καὶ ἀστρολογικὴ θεωρητικαί· οὔτε γὰρ πράττουσιν οὔτε ποιοῦσιν οὐθέν. τῶν ἄρα ἐπιστημῶν αἱ μέν εἰσι θεωρητικαί, αἱ δὲ πρακτικαί, αἱ δὲ ποιητικαί.*

Was §. 8 darthun soll, ist der Unterschied der *φυσικὴ* von der *πρακτικὴ* und *ποιητική*. Dieser Unterschied besteht kurz darin, dass die beiden letztern ihr Prinzip im (wollenden oder künstlerischen) Subject haben, die erstere dagegen das ihrige in der objectiven Welt (d. h. *θεωρητικὴ* ist). Die Parallelstelle des eilften Buchs hebt diesen Gegensatz noch ausdrücklicher hervor: *ποιητικῆς μὲν γὰρ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ οὐ τῷ ποιουμένῳ τῆς κινήσεως ἡ ἀρχή. — — ὁμοίως δὲ καὶ τῆς πρακτικῆς οὐκ ἐν τῷ πρακτῷ, μᾶλλον δ' ἐν τοῖς πράττουσιν ἡ κίνησις* (XI, 7, 6). Das Subjective namentlich der *πρακτικὴ* oder wenigstens ihres Ausgangspunkts sucht unsere Stelle noch näher darzuthun, indem sie darauf hindeutet, dass das Handeln im Wollen, die *πρᾶξις* in der *προαίρεσις* wurzele.

Statt *πρακτικῶν* haben Alex. und Cod. E *πρακτῶν*. Aristoteles unterscheidet sonst zwischen beiden Endungen. *Κινητὸν* ist ihm dasjenige, was fähig ist, bewegt zu werden, *κινητικὸν* dasjenige, was fähig ist, zu bewegen. Vergl. Met. XI, 9, 6. 11. 20. 21. IX, 8, 5: *οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶσθαι.* De sens. et sens. 438, b, 22: *ὃ γὰρ ἐνεργείᾳ ἡ ὄσφρησις, τοῦτο δυνάμει τὸ ὀσφραντικόν.* So ist also *πρακτικὸς* derjenige, der fähig oder geschickt ist zu handeln, *πρακτὸν* dasjenige, was fähig ist, durch Handeln verwirklicht zu werden. Hiernach passt für die vorliegende Stelle nur die Lesart *πρακτῶν*, übereinstimmend mit dem gleich folgenden *πρακτόν*. Vgl. auch Mor. Magn. 1189, b, 6: *ἔστιν ἡ προαίρεσις ἐν τοῖς πρακτοῖς.* Consequentermassen ist dann auch das vorangehende *ποιητικῶν* in *ποιητῶν* zu verändern. Zwar hat schon Alexander, wie seine Er-

klärung zeigt, die Vulgata vor sich gehabt: da jedoch die Adjective beider Endungen so häufig verwechselt worden sind, und im vorliegenden Fall diese Verwechslung noch begünstigt wurde durch das vorangehende *οὔτε πρακτικὴ οὔτε ποιητική*, so dürfte auf die äussere Bezeugung nicht allzuviel Gewicht zu legen sein. — Die Parallelstelle des eilften Buchs (7, 6) hat *τῆς ποιητικῆς* und *τῆς πρακτικῆς* statt *τῶν ποιητικῶν* und *τῶν πρακτικῶν*.

9. „Die Physik ist zwar eine theoretische Wissenschaft, und hat das Seiende zu ihrem Gegenstand, aber nur als Materielles, den Bedingungen der *ὕλη* unterworfenes; sie beschäftigt sich folglich mit den metaphysischen Bestimmungen alles Seins, mit den Begriffen (*περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον*) nur insofern, als diese in die Materie eingehüllt, von der sinnlichen Materiatur noch nicht befreit sind (*περὶ οὐσίαν οὐ χωριστήν, ἀχώριστον* — man schreibe übrigens der eben gegebenen Auslegung zufolge mit den Codd. ET *ὡς οὐ χωριστήν*). Das Letztere, die Betrachtung der reinen Wesensbestimmungen, so wie namentlich der *οὐσία ἀΐδιος καὶ χωριστή*, des immateriellen göttlichen Wesens fällt nur der Metaphysik anheim." Was die etwas verwirrende Stellung von *μόνον* betrifft, so bemerkt Alexander mit Recht Schol. 735, a, 16: *οὐ τοῦτο λέγει ὅτι καὶ περὶ χωριστόν ἐστι καὶ περὶ ἀχώριστον, ἀλλὰ τὸ οὐ χωριστὸν μόνον ἀντὶ τοῦ μόνον οὐ χωριστὸν εἶπεν, ἤτοι περὶ οὐσίαν μόνον ἀχώριστον καὶ μὴ δυναμένην χωρίζεσθαι τῆς ὕλης.* Deutlicher und logisch genauer ausgedrückt hiesse es also: *περὶ δὲ τὴν κατὰ τὸν λόγον οὐσίαν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ πραγματεύεται μόνον καθὸ μὴ χωριστή ἐστιν.* Auch sonst häufig hat *μόνον* bei Aristoteles eine logisch unangemessene Stellung, z. B. I, 7, 4, wo *μόνον* statt zu *ἥψατο* zu *ταύτης* gesetzt sein sollte; III, 1, 6 und 9 sollte *μόνον* beidemal bei *οὐσίας* stehen; III, 2, 29 bei *τούτῳ*, statt bei *γεωμετρία*; III, 2, 34 bei *τούτων* statt am Schlusse des Satzglieds u. s. w.

Ueber *ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον* ist Met. VII, 10, 20 u. 21, wie überhaupt dieses ganze Capitel zu vergleichen. Es wird dieser Ausdruck a. a. O. als gleichbedeutend gebraucht mit *ὁ λόγος τοῦ εἴδους*, oder *τὸ εἶδος τὸ ἄνευ ὕλης*. Der Mensch als solcher (*ὁ ἄνθρωπος καθ' αὑτόν, ὁ ἄνθρωπος ὁ ἁπλῶς λεγόμενος*) ist eine *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*, der wirkliche Mensch, der Mensch aus Fleisch und Bein (vgl. Met. VII, 10, 11), der *ἄνθρωπος αἰσθητὸς* ist eine

οὐσία καθ' ὕλην. So wird a. a. O. §. 21. von der Seele gesagt, sie sei, als das unsinnlich Reelle in allem Lebendigen, *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι*. Als Wechselbegriff von *εἶδος* ist der Ausdruck *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία* auch sonst nicht selten bei A., z. B. VIII, 1, 12. XIII, 8, 42. De anim. 412, b, 10.

Hinsichtlich des Inhalts unseres §. kann noch auf Met. VII, 11, 20: *τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικόν, ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον*, und namentlich auf Phys. II, 2. 194, a, 12 ff. verwiesen werden. In der letztern Stelle wird auf eine ganz mit unserem Abschnitte übereinstimmende Weise gezeigt, dass der Physiker sich allerdings mit den Begriffen und den formalen Ursachen zu beschäftigen habe, aber nur, soweit sie nicht *ἄνευ ὕλης* sind, sondern in materieller Verwirklichung und Daseinsweise existiren. „Da die Natur in zweifacher Weise existirt, als *εἶδος* und als *ὕλη*, so haben wir sie so zu betrachten, wie wenn wir das Wesen der *σιμότης* zu untersuchen hätten. Die Objecte des Physikers, der *φυσική*, sind weder *ἄνευ ὕλης*, noch *κατὰ τὴν ὕλην*, d. h. weder rein intelligibel (wie die Objecte der Metaphysik), noch reine formlose Materie. Nun fragt es sich, welche von beiden Seiten hat der Physiker zu betrachten, die Form oder die Materie, oder auch das aus beiden Zusammengesetzte: wenn das Letztere, so auch jedes von beiden. Blickt man auf die Alten, so könnte es scheinen, der Physiker habe es nur mit der Materie zu thun, denn nur zu einem kleinen Theile haben Empedokles und Demokrit die Form und das Wesen (*τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*) berührt. Ist es dagegen mit der Natur ebenso wie mit der Kunst, die doch nur eine Nachahmung der Natur ist, so hat die eine und selbige Wissenschaft der *φυσική* Form und Materie in Betracht zu ziehen, denn der Baumeister z. B. muss sowohl die Form des Hauses als den Stoff desselben (Ziegel und Holz) kennen. Hiernach *καὶ τῆς φυσικῆς ἂν εἴη τὸ γνωρίζειν ἀμφοτέρας τὰς φύσεις* (Stoff und Form)." Weiter unten 194, b, 9 am Schluss des Abschnitts: „Wie weit also hat der Physiker die Form und das Wesen (*τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἐστιν*) kennen zu lernen? Antwort: bis zu einem gewissen Grade (*μέχρι του*), eben-

soweit, als der Arzt den Nerven und der Erzarbeiter das Erz kennen lernt, ferner auch [die Bekker'sche Interpunction ist hier augenscheinlich sinnlos: nach *μέχρι του* ist mit einem Komma zu distinguiren, und die Worte *τινὸς γὰρ ἕνεκα ἕκαστον* sind in Parenthese zu setzen] nur im Gebiete dessen, was zwar der Form nach abstrahirbar (*χωριστὰ*) ist, aber *ἐν ὕλῃ* existirt. Wie sich das *χωριστὸν* als solches (das stofflos existirende *εἶδος*) verhält und was es ist — diess zu bestimmen ist Aufgabe der ersten Philosophie." Ebenso bestimmt Arist. das Verhältniss des Physikers zum Metaphysiker de anim. I, 1. 403, a, 29: „Die Seelenzustände sind mit Stoff behaftete Begriffe. Auf verschiedene Weise wird sie daher der Physiker und der Dialectiker bestimmen: z. B. was ist Zorn? Der Dialectiker wird sagen: Begierde der Schmerzerwiederung oder etwas dergleichen; der Physiker: Aufkochen des das Herz umfliessenden Bluts. Der Letztere gibt hiemit die Materie an, der Erstere die Form und den Begriff; denn der Begriff ist die Form eines Dings. Der wahre Physiker (s. Trendelenburg z. d. St.) wird jedoch beide Bestimmungen zu verknüpfen suchen."

10. *πῶς ἐστὶ* — nämlich theils *ἄνευ ὕλης*, theils *μεθ' ὕλης*, oder theils *ὡς τὸ κοῖλον*, theils *ὡς τὸ σιμόν* = §. 11.

11. „*τῶν δ' ὁριζομένων καὶ τῶν τί ἐστι*" *τουτέστι τῶν ὁριζομένων καὶ ὧν τὸ τί ἐστιν ἀποδίδομεν* Alex. Schol. 735, a, 23.

An dem Verhältniss des *κοῖλον* zum *σιμὸν* sucht Aristoteles das Verhältniss des rein Begrifflichen oder Abstracten zum stofflich Concreten anschaulich zu machen. Das *κοῖλον* oder die *κοιλότης* vertritt die Stelle des *εἶδος ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς*, der *οὐσία κατὰ τὸν λόγον*, des *λόγος* oder des *τί ἦν εἶναι*, die *σιμότης* dagegen die Stelle des *σύνολον*, der *οὐσία αἰσθητή*, des *λόγος ἔνυλος*, desjenigen, was *μὴ ἄνευ ὕλης* ist, sondern *συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης*, oder *ἐν ὕλῃ*. Kein Beispiel zur Versinnlichung dieses Verhältnisses ist bei Arist. häufiger, als das genannte. Vgl. Met. VII, 5, 2 ff. 10, 7. 13. 11, 25. XI, 7, 9: *ὁ μὲν τοῦ σιμοῦ λόγος μετὰ τῆς ὕλης λέγεται τῆς τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τοῦ κοίλου χωρὶς τῆς ὕλης*. De soph. elench. 181, b, 38. Phys. II, 2. 194, a, 6. 13. de anim. 429, b, 14: *ἡ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμὸν τόδε ἐν τῷδε*. 431, b, 12: *τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα* (z. B. *τὸ κοῖλον*) *νοεῖ ὡσπερανεὶ τὸ σιμόν, ᾗ μὲν σιμόν, οὐ κεχωρισμένως, ᾗ δὲ κοῖλον, εἴ τις ἐνόει ἐνεργείᾳ, ἄνευ τῆς σαρκὸς ἂν*

ἐνόει ἐν ᾗ τὸ κοῖλον. Bisweilen gebraucht Arist. auch die *γρυπότης* als Beispiel, z. B. de coel. 278, a, 29.

In dem folgenden Satze *διαφέρει δὲ — ὕλης αἰσθητῆς* hat der Bekker'sche Text das richtige logische Verhältniss der Satzglieder verrückt. Bekker hat nach *μετὰ τῆς ὕλης* ein Kolon gesetzt, und dadurch, sowie durch die Lesart *ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν*, die beiden folgenden Satzglieder als Adversativsätze in ein gegenseitiges Verhältniss gesetzt. Offenbar ist aber, wie der Augenschein zeigt, das logische Verhältniss der Satztheile folgendes: „*τὸ σιμὸν* und *τὸ κοῖλον* unterscheiden sich darin, *ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης, ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς,*" und die Worte *ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοίλη ῥίς* sind nur ein erläuternder, am besten in Parenthese zu setzender Zusatz zum vorhergehenden Satzglied. Mithin ist das missverständlich eingeschobene *μὲν* mit Cod. E zu streichen und das Kolon nach *τῆς ὕλης* in ein Komma zu verwandeln.

12. *πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται*: gleichwie die *σιμότης* ein *πάθος τῆς ῥινός* (Met. VII, 5, 2.), so sind die Naturdinge *πάθη τῆς ὕλης*, und *περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστὰ καὶ ᾗ μὴ χωριστὰ* beschäftigt sich der Physiker, nach de anim. I, 1. 403, b, 10. Alle Naturdinge sind ein Zusammen von Stoff und Form, *λόγοι ἔνυλοι* (de anim. 403, a, 25.), in die Materie versenkte Begriffe.

Aus dem Gesagten ergibt sich, sagt Arist., *πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι* — nämlich *μὴ ἄνευ ὕλης*, oder so, *ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστιν* Phys. II, 2. 194, a, 13. Die Parallelstelle Met. XI, 7, 8 stellt die obige Frage ausdrücklicher so: *πῶς ὁριστέον τῷ φυσικῷ καὶ πῶς ὁ τῆς οὐσίας λόγος ληπτέος, πότερον ὡς τὸ σιμὸν ἢ μᾶλλον ὡς τὸ κοῖλον.*

Statt *ἄνευ κινήσεως* conjicirt Trendelenburg (Rhein. Mus. 1828, 4. S. 477. Anm.) ohne Noth *ἄνευ αἰσθήσεως. Κίνησιν ἔχειν* und *ὕλην ἔχειν* geht bei Arist. in einander über: denn nur die Materie hat Bewegung. Vgl. die Anm. zu I, 8, 24. Ganz gleichlautend mit der vorliegenden Stelle sagt Arist. VII, 11, 12: *αἰσθητόν τι τὸ ζῷον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι, διὸ οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πως.*

Auch die Seele, bemerkt Arist. weiter, gehört theilweise (*ἐνία ψυχή* — sonst ist *ἔνιος* im Singular beispiellos in der bessern Gräci-

tät: bei Arist. steht es noch Probl. V, 36. 884, b, 13. und einigemal bei Theophrast) in die Physik, nämlich soweit sie ὕλη hat. Die Seele hat ὕλη (und ist vergänglich), soweit sie ἄλογος (ernährend und empfindend) ist, sie ist ἄνευ ὕλης als ψυχὴ λογική. Vgl. Polit. VII, 15. 1334, b, 17: ὥσπερ ψυχὴ καὶ σῶμα δύ' ἐστίν, οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς ὁρῶμεν δύο μέρη, τό τε ἄλογον καὶ τὸ λόγον ἔχον. Eth. Nic. I, 13. 1102, a, 26: λέγεται περὶ ψυχῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. Mor. Magn. I, 35. 1196, b, 14. Met. XII, 3, 10: (wenn Form und Materie sich trennen), σκεπτέον, εἰ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως, vgl. d. Anm. z. d. St. — Dass nach Arist. die Seele als Form oder Entelechie des Körpers der Physik zur Untersuchung anheimfällt, geht auch daraus hervor, dass sich die Bücher von der Seele unter die physischen Bücher einreihen, s. Trendelenburg zu de anim. S. 113 ff. Vgl. noch de part. anim. I, 1. 641, a, 21: — εἰ δὴ ταῦτα οὕτως, τοῦ φυσικοῦ περὶ ψυχῆς ἂν εἴη λέγειν καὶ εἰδέναι, καὶ εἰ μὴ πάσης, κατ' αὐτὸ τοῦτο, καθ' ὃ τοιοῦτο τὸ ζῷον (d. h. καθὸ τὸ ζῷον φύσει ἐστίν). — — ὥστε καὶ οὕτως ἂν λεκτέον εἴη τῷ περὶ φύσεως θεωρητικῷ περὶ ψυχῆς μᾶλλον ἢ περὶ τῆς ὕλης, ὅσῳ μᾶλλον ἡ ὕλη δι' ἐκείνην φύσις ἐστὶν ἢ ἀνάπαλιν. — ἀπορήσειε δ' ἄν τις εἰς τὸ νῦν λεχθὲν ἐπιβλέψας, πότερον ἐπὶ πάσης ψυχῆς τῆς φυσικῆς ἐστὶ τὸ εἰπεῖν ἢ περί τινος. εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία. ὁ γὰρ νοῦς τῶν νοητῶν. ὥστε περὶ πάντα φυσικὴ γνῶσις ἂν εἴη· τῆς γὰρ αὐτῆς περὶ νοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ θεωρῆσαι, εἴπερ πρὸς ἄλληλα. — — δῆλον οὖν ὡς οὐ περὶ πάσης ψυχῆς λεκτέον (τῷ φυσικῷ)· οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις. De anim. I, 1. 403, a, 28: καὶ διὰ ταῦτα ἤδη φυσικοῦ τὸ θεωρῆσαι περὶ ψυχῆς, ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. Die ethische Seele dagegen fällt der Ethik zur Untersuchung anheim, die denkende Seele oder der νοῦς — der Metaphysik? — Die aristotelische Lehre von der Seele behandeln monographisch Deinhardt der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristot. 1840. C. Ph. Fischer de principiis aristotelicae de anima doctrinae 1845.

13. Das Verhältniss der Physik zur Mathematik erörtert Arist. auch anderwärts, z. B. Phys. II, 2. 193, b, 23 ff., de anim. I, 1. 403, b, 15., de part. anim. I, 1. 641, b, 10 f. — Es behandelt

diesen Gegenstand die Dissertation von Hope ad locum Aristotelis τίνι διαφέρει ὁ μαθηματικὸς τοῦ φυσικοῦ Phys. II, 2. 4. 1789.

14. νῦν ἄδηλον — die Untersuchung darüber folgt erst Buch XIII und XIV, wo gezeigt wird, dass die Objecte der Mathematik zwar ἀκίνητα, aber nicht χωριστὰ sind. Nur bei denjenigen mathematischen Wissenschaften, die näher an die Physik angrenzen, z. B. der Astronomie, sind die Objecte beziehungsweise κινητὰ und χωριστά. Daher das beschränkende ἔνια, das hier und §. 17 beigesetzt ist, und das auch Alexander so erklärt 735, a, 47: τὸ „ἔνια" πρόςκειται διὰ τὰ ὀπτικὰ καὶ ἁρμονικὰ καὶ ἀστρονομικά. ὁ γὰρ ὀπτικὸς οὐ περὶ χωριστὰς γραμμὰς καταγίνεται, ἀλλὰ περὶ ἐνύλους. Vgl. Phys. II, 2. 194, a, 7: τὰ φυσικώτερα τῶν μαθημάτων, οἷον ὀπτικὴ καὶ ἁρμονικὴ καὶ ἀστρολογία· ἀνάπαλιν γὰρ τρόπον τιν' ἔχουσι τῇ γεωμετρίᾳ. ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία περὶ γραμμῆς φυσικῆς σκοπεῖ, ἀλλ' οὐχ ᾗ φυσική, ἡ δ' ὀπτικὴ μαθηματικὴν μὲν γραμμήν, ἀλλ' οὐχ ᾗ μαθηματικὴ ἀλλ' ᾗ φυσική. Met. I, 8, 24: τὰ μαθηματικὰ τῶν ὄντων ἄνευ κινήσεώς ἐστιν, ἔξω τῶν περὶ τὴν ἀστρολογίαν. XII, 8, 8: ἡ ἀστρολογία περὶ οὐσίας αἰσθητῆς μὲν ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ' ἄλλαι (sc. μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι) περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἥ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς καὶ τὴν γεωμετρίαν.

Jedenfalls, fährt Arist. fort, habe es ein Theil der Mathematik mit Solchem zu thun, was unbeweglich und trennbar ist — ἔνια μαθήματα ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ. Statt ᾗ χωριστὰ ist ohne Zweifel μὴ χωριστὰ zu schreiben. Aus folgenden Gründen: Erstens erfordert diess der logische Schematismus, in welchen die drei theoretischen Wissenschaften gebracht werden: die Physik hat es zwar mit einzel Existirendem, aber nicht Unbeweglichem, die Mathematik zwar mit Unbeweglichem, aber nicht einzel Existirendem, die Metaphysik dagegen mit Unbeweglichem und (καὶ — καὶ) einzel Existirendem zu thun. Hätte die Mathematik ἀκίνητα καὶ χωρίστὰ zu betrachten, so würde sie sich in dieser Hinsicht nicht von der Metaphysik unterscheiden, und es könnte nicht (§. 15. 16) gesagt werden: εἰ δέ τί ἐστιν ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι μαθηματικῆς, ἀλλὰ κτλ., oder XI, 7, 13: περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ τὸ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἐστί τις (d. h. eine von Physik und Mathematik verschiedene Wissenschaft). Zweitens heisst es §. 17, wo

das Verhältniss der drei Wissenschaften in dieser Weise festgestellt wird, ausdrücklich: *τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ.* Ebenso in der Parallelstelle des eilften Buchs XI, 7, 12: *ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ' οὐ χωριστά.* Drittens ist es eine constante, auch polemisch vielfach erörterte Behauptung des Aristoteles, das Mathematische sei nicht *χωριστόν*. Zwar hat der Ausdruck *χωριστὸς*, wenn nicht *λόγῳ* oder *οὐσίᾳ* dabei steht, etwas Doppeldeutiges: *λόγῳ χωριστὸν* ist das nur durchs Denken Abstrahirbare, z. B. das Mathematische, *οὐσίᾳ χωριστὸν* das nach der Trennung objectiv und reell Fortexistirende, *ὃ χωριζόμενον τῷ εἶναι ὑπερβάλλει* Met. XIII, 2, 24. Vgl. die Anm. zu V, 8, 5. Auch sagt Arist. wohl, der Mathematiker setze das Mathematische als getrennt zum Behuf der Betrachtung XIII, 3, 10 ff. De anim. 431, b, 15: *τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα νοεῖ ὡς κεχωρισμένα.* In keinem Fall aber kann gesagt werden, die Mathematik habe *χωριστὰ ᾗ χωριστὰ* zu betrachten. Allerdings trennt der Mathematiker das Mathematische, indem er es betrachtet, vom Stoff, aber nur *τῇ διανοίᾳ*, in Gedanken: *χωριστὸν* zu sein, ist nicht eine objective Eigenschaft des Mathematischen, vgl. Phys. II, 2. 193, b, 31: *περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός, ἀλλ' οὐχ ᾗ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ᾗ τοιούτοις οὖσι συμβέβηκε. διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων.* De anim. I, 1. 403, b, 14: — *τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μέν, ᾗ δὲ μὴ τοιούτου (φυσικοῦ) σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικός, ᾗ δὲ κεχωρισμένα, ὁ πρῶτος φιλόσοφος.* Met. XI, 1, 14: *οὐδὲ μὴν περὶ τὰ μαθηματικὰ ἡ ζητουμένη νῦν ἐστιν ἐπιστήμη· χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν.* VII, 10, 33: *ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.* Dass die mathematischen Dinge nicht *κεχωρισμέναι φύσεις* sind, wird im dreizehnten Buche polemisch mehrfach ausgeführt, z. B. XIII, 2, 5 ff. Somit stünde unsere Stelle, wenn der überlieferte Text im Rechte wäre, in auffallendem Widerspruch mit den constanten anderweitigen Aussagen des Aristoteles, — worauf auch Ritter Gesch. d. Phil. III, 73 f. aufmerksam macht.

17. Aehnlich de anim. I, 1. 403, b, 15 f. (vgl. die Anm. zu §. 14), de part. anim. I, 1. 641, b, 10.

Dass die Physik περὶ ἀχώριστα sich beschäftige, diese Behauptung muss im höchsten Grade auffallen. Nicht nur erfordert (vgl. das zu §. 14 Bemerkte) der Gedankenzusammenhang und der logische Gegensatz, der in unserem § durch die Adversativ-Partikeln so deutlich und bestimmt hervorgehoben wird, χωριστὰ oder τὰ χωριστὰ statt ἀχώριστα, sondern auch die Sache selbst: die in §. 12 aufgezählten Objecte der φυσικὴ sind ganz unzweifelhaft Einzeldinge, χωριστά. Ebenso Met. VII, 11, 20: τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία. Wenn Arist. de anim. I, 1. 403, b, 10 vom Physiker sagt, er beschäftige sich περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστὰ μηδ' ᾗ χωριστά, so will diess in dem fraglichen Zusammenhange nur so viel heissen, die Objecte des Physikers seyen keine getrennt von der Materie existirende Begriffe, sondern λόγοι ἔνυλοι oder μὴ χωριστοὶ τῆς ὕλης.

Ueber ἔνια s. d. Anm. zu §. 14; über ἴσως die Anm. zu I, 5, 31: Alexanders genauere Motivirung 735, b, 1: τὸ „ἴσως" κεῖται διὰ τὸ μήπω δειχθῆναι καθόλου, ὅτι οὐθὲν τῶν μαθηματικῶν χωριστόν ἐστι καὶ καθ' αὑτό ist nicht einmal nöthig.

Die erste Philosophie hat zum Gegenstand der Betrachtung die οὐσία χωριστὴ und ἀκίνητος, die Gottheit. Vgl. de gener. et corr. 318, a, 3: — εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς περὶ κινήσεως λόγοις, ὅτι ἐστὶ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸν ἅπαντα χρόνον, τὸ δὲ κινούμενον ἀεί. τούτων δὲ περὶ μὲν τῆς ἀκινήτου ἀρχῆς τῆς ἑτέρας καὶ προτέρας διελεῖν ἐστὶ φιλοσοφίας ἔργον. Mehr über den Begriff und die Aufgabe der ersten Philosophie Phys. 192, a, 35. 194, b, 14. De coel. 277, b, 10. 298, b, 20. De anim. 403, b, 16. De mot. anim. 700, b, 9 — Stellen, in welchen zum Theil ausdrücklich auf unsere Schrift verwiesen wird.

18. Dass die letzten Gründe alles Seins ewig sein müssen, zeigt Arist. mehrfach, z. B. Met. II, 1, 6 ff. 2, 10. IX, 8, 26 ff. XII, 6. und sonst. Namentlich aber müssen die letzten Gründe des Ewigen, des sichtbaren Göttlichen, der Gestirnwelt, ewig sein, da Unvergängliches nur wiederum Unvergängliches zum Prinzip haben kann: δεῖ τῶν ἀιδίων ἀιδίους εἶναι τὰς ἀρχάς de coel. III, 7. 306, a, 10. Vgl. die Anm. zur neunten Aporie, Comment. I, 137.

Die Gottheit ist *αἴτιον τοῖς φανεροῖς τῶν θείων* als *πρῶτον κινοῦν*: *ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα* Met. XII, 7, 2. Unter *τὰ φανερὰ τῶν θείων* versteht Arist. natürlich den vom ersten Beweger unmittelbar bewegten *πρῶτος οὐρανὸς* und dessen Theile. Vergl. die Anm. zu V, 8, 1. Ferner Eth. Nic. VI, 7. 1141, a, 34: *ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν* und Zell z. d. St. Anal. Post. I, 13. 78, b, 37: *τὰ ὀπτικὰ πρὸς γεωμετρίαν καὶ τὰ μηχανικὰ πρὸς στερεομετρίαν καὶ τὰ ἁρμονικὰ πρὸς ἀριθμητικὴν καὶ τὰ φαινόμενα πρὸς ἀστρολογικήν*, wo *φαινόμενα* ohne weitern Beisatz gleichfalls die Gestirnwelt bedeutet. De anim. I, 2. 405, a, 32: *κινεῖσθαι καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί, σελήνην, ἥλιον, τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.* Met. XII, 8, 22: *τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν θεῖα σώματα.* Besonders aber Phys. II, 4. 196, a, 33: *τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι.* An den zuletzt angeführten Stellen berichtet Arist. zwar fremde Ansichten, die unterstrichenen Worte gehören aber sichtbar seiner eigenen Fassung und Ausdrucksweise an. — Auffallend an unserer Stelle ist, dass in ihr die Gottheit als Ursache der Gestirnwelt bezeichnet wird, während doch Gott nach aristotelischer Ansicht nicht schöpferisches, sondern nur bewegendes Prinzip, erster Anstoss ist. Vielleicht ist *τῆς φορᾶς* an die Stelle von — oder vor *τοῖς φανεροῖς* zu setzen.

19. Wenn das Göttliche existirt, so existirt es *ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει*, d. h. als *οὐσία ἀΐδιος, ἀκίνητος* und *χωριστή*. — Ueber den Ausdruck *θεολογικὴ* s. d. Anm. zu I, 3, 9. Die Metaphysik heisst *θεολογικὴ* als *ἐπιστήμη τῶν θείων*: denn sie ist Wissenschaft der letzten Prinzipe, das oberste Prinzip des Universums ist aber die Gottheit — Met. I, 2, 23 f. Aehnlich wird de mund. 1. 391, b, 4. die Betrachtung des *κόσμος* ein *θεολογεῖν* genannt. Die Ausdrücke *θεολογία, θεολογικὴ* schon bei Plato, z. B. Rep. II, 379, a, häufiger bei den Spätern, namentlich den Stoikern (vgl. Lobeck Aglaoph. I, 139) und Neuplatonikern. Vgl. noch Asclep. 519, b, 31 ff. Ammon. in Categ. fol. 6.

20. „Man kann die Frage aufstellen, ob die Metaphysik allgemeine Wissenschaft, Grundwissenschaft, oder, anderen Disciplinen coordinirt, eine specielle, mit einem bestimmten Fache sich

beschäftigende Wissenschaft sei. Offenbar ist nun das Letztere nicht der Fall [dieser Satz muss ergänzt werden, zur Erklärung des gleich folgenden γάρ], ebenso, wie auch im Mathematischen dieses Verhältniss nicht stattfindet: sondern Geometrie und Astronomie sind zwar Fachwissenschaften, keineswegs aber in ähnlicher Weise die Mathematik, die vielmehr als allgemeine Wissenschaft den andern mathematischen zu Grunde liegt. Ebenso nun, wie die Mathematik im Verhältniss zur Geometrie und Astronomie καθόλου ist, καὶ πασῶν τῶν μαθηματικῶν κοινή, so ist die Metaphysik (ἡ πρώτη φιλοσοφία) hinwiederum im Verhältniss zur Mathematik und Physik καθόλου καὶ κοινὴ ἁπασῶν." — Man könnte auf den Gedanken kommen, καθόλου καὶ π. κ. zu schreiben: diese Aenderung wird jedoch verboten durch die Parallelstelle XI, 7, 17: ἡ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων.

21. Die Metaphysik ist πρώτη φιλοσοφία, weil — dem Begriff nach — dasjenige πρότερον ist, was καθόλου, dasjenige ὕστερον, was κατὰ μέρος oder καθ' ἕκαστον ist. Vergl. V, 11, 7: τὸ τῇ γνώσει πρότερον ἁπλῶς πρότερον. τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν. κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα. Existirte nur Sinnliches, Stoffliches, nur οὐσίαι φυσικαί, so wäre die Physik die oberste Wissenschaft, da immer die Wissenschaft der οὐσία den abgeleiteten Wissenschaften vorangeht: da es aber ein Gebiet des Unsinnlichen und Uebersinnlichen gibt, das über das Physische hinausliegt, das Gebiet des reinen Seins, so ist die Wissenschaft, die sich hiemit beschäftigt, προτέρα τῆς φυσικῆς καὶ φιλοσοφία πρώτη, ὅτι πασῶν μάλιστα καθόλου ἐστίν. Sie geht allen andern Wissenschaften vor, da (bei synthetischer Methode) das Allgemeine dem Besondern, das reine Sein (τὸ ὂν ᾗ ὄν) dem stofflich concreten Sein vorangeht und bedingend zu Grunde liegt. — Analoger Weise nennt Aristoteles die reine Mathematik im Verhältniss zur angewandten Mathematik πρώτη μαθηματική, vgl. Met. IV, 2, 11. 12: τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαι περ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι πρώτην τινὰ καὶ ἐχομένην αὐτῶν. — ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος· καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν. — Δευτέρα φιλοσοφία heisst die Physik auch Met. VII, 11, 20. IV, 3, 6.

Cap. 2.

Das Zufällige und sein Verhältniss zur Wissenschaft.

Unter die vielen Arten des Seins gehört auch das accidentelle Sein, τὸ συμβεβηκός, das aber in den Bereich keiner Wissenschaft fällt (§. 2. 3). Man kann gewissermassen sagen, dem Zufälligen komme ein Sein nur dem Namen nach zu (§. 6), wesswegen Platon in dieser Hinsicht nicht mit Unrecht die Sophistik, die alle ihre eristischen Beweise aus solchen accidentellen Bestimmungen führt, unter den Gesichtspunct des μὴ ὄν gestellt hat (§. 7).

Um sich klar zu machen, warum es von dem Zufälligen keine Wissenschaft gibt, darf man nur sein Wesen und seinen Ursprung (τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἐστίν) sich vorhalten (§. 9). Von dem Seienden ist ein Theil nach Nothwendigkeit, d. h. nicht anders sein könnend, ein Theil nicht nach Nothwendigkeit, nicht immer, sondern meistentheils: dieses Letztere nun — da es auch ein nicht-meistentheils geben muss, wenn es ein meistentheils gibt — ist Prinzip des Zufälligen: zufällig nämlich nennt man, was weder immer noch meistentheils ist (§. 10. 11). Dass ein Mensch z. B. eine weisse Farbe hat, ist zufällig, ein ζῷον dagegen ist er nicht κατὰ συμβεβηκός, sondern nothwendiger Weise (§. 13). Ebenso, wenn ein Baumeister bei einem Kranken Gesundheit bewirkt, so ist diess zufällig, und wir sagen daher auch, es hat sich getroffen (συνέβη), dass er sie bewirkte, oder er kann sie in gewisser Beziehung bewirken, aber wir sagen nicht schlechthin: er bewirkt sie (§. 14. 15). Von dem, was zufällig ist und wird, muss auch die Ursache eine zufällige sein (§. 16), und da nun nicht Alles nach Nothwendigkeit und immer ist und wird, sondern das Meiste nur meistentheils, so muss es auch ein Zufälliges geben (§. 17). Der Grund des Zufälligen ist somit die ὕλη als das ἀόριστον (VI, 4, 7), als die unendliche Möglichkeit, die Möglichkeit zu Allem (§. 19). Offenbar kann es also von dem Zufälligen keine Wissenschaft geben, da jede Wissenschaft entweder auf das immer oder auf das meistentheils geht (§. 21), und alles Lehren und Lernen durch das immer oder das meistentheils bestimmt ist (§. 22).

Vergl. über den Begriff des *συμβεβηκὸς* Met. V, 30 und die Anm. dazu.

1. Ein mit *ἐπεὶ* eingeleiteter Satz, der jedoch insofern regelmässig verläuft als der Eingang des Vordersatzes *ἐπεὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* in §. 2 (*ἐπεὶ δὲ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὂν*) mit den gleichen Worten wieder aufgenommen und hieran der Nachsatz entsprechend angeknüpft wird. Nur muss eben aus diesem Grunde, da *ἐπεὶ δὲ πολλαχῶς* (§. 2) keinen Gegensatz gegen das Vorangegangene bildet, sondern vielmehr nur den ganzen Vordersatz recapitulirend zusammenfasst, nach Bonitz's richtiger Bemerkung (a. a. O. S. 55) statt *ἐπεὶ δὲ* mit den Codd. ET und den beiden lateinischen Uebersetzern *ἐπεὶ δὴ* geschrieben werden. Ebenso wird, nach längeren Zwischensätzen, die Protasis mit *ἐπειδὴ* wieder aufgenommen und recapitulirt I, 5, 3. Vgl. über diesen Gebrauch von *δὴ* Hartung, Partikeln I, 272 und Krische, Gött. Anz. 1834. S. 1885.: „Da wo Arist. Sätze, die sich entweder auf frühere, namentlich in Schriften andern Inhalts gelieferte Auseinandersetzungen gründen, oder mit Nothwendigkeit aus der Conseqnenz seiner Lehre ergeben, voranstellt, um daran Folgerungen oder neue Forschungen anzuknüpfen, leitet er mit *δὴ* ein, in der Voraussetzung einer allgemeinen Zustimmung. Am einleuchtendsten ist dieser Gebrauch in den metaphysischen Schriften. Auch in den Büchern über die Seele verlangt A. für seinen jedesmaligen Standpunkt die nothwendige Anerkennung seiner Sätze mit *ἐπειδὴ* II, 5, 2. III, 10, 7. Ebenso steht *εἰ δὴ* III, 2, 5, worin schon Simplicius eine aus der Physik entnommene Bestimmung erkannte.“ Ein gleiches *εἰ δὴ* Met. XII, 2, 2. Für die syntactisch recapitulirende Bedeutung von *δὴ* können aus Arist. Stellen verglichen werden wie I, 3, 8: *διὰ δὴ τοῦτο*. I, 5, 3: *ἐπειδὴ*. XI, 3, 10: *περὶ πάντα δὴ τὰ τοιαῦτα*. XIII, 4, 6 wo vielleicht mit Bessarion *ἐκεῖνος δὴ* zu lesen ist. Ungemein häufig steht *δὴ* bei Arist. in logisch recapitulirender Bedeutung, wenn eine längere Beweisführung abgeschlossen und im Resultat zusammengefasst wird. So *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων* Met. VII, 8, 10. VIII, 2, 18 und sonst, *εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει* VII, 12, 14, *ἀνάγκη δὴ* XII, 2, 3.

Noch ein anderes Textverderbniss verbessert Bonitz (a. a. O.) in unserem §., indem er in dem Satzgliede *καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ*

ψεῦδος mit Cod. E τὸ vor ψεῦδος streicht, da ψεῦδος hier Prädikat ist und das entsprechende ἀληθὲς grammatisch richtig den Artikel nicht hat. Ebenso 4, 2: τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ähnlich 4, 6 und XIV, 2, 15; — IX, 10, 10 ist der Fall ein anderer.

Zum ganzen §. ist zu vergleichen III, 2 und V, 7, — Stellen, auf welche das Imperfectum in ὧν ἓν μὲν ἦν offenbar zurückweist.

5. Die Worte εἰ ἕτερόν ἐστι τρίγωνον καὶ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον können entweder so verstanden werden: der Geometer hat es nur mit dem Dreieck als solchem, mit dem, was im Begriffe des Dreiecks nothwendig gesetzt ist, mit dem τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον zu thun, nicht mit irgend einem zufälligen, bestimmten Dreiecke (z. B. einem ehernen Dreiecke Anal. post. I, 5. 74, a, 38 oder einem τρίγωνον αἰσθητόν Anal. pr. II, 21. 67, a, 14) und seinen accidentellen Eigenschaften. Zum ersten τρίγωνον wäre also etwa τοδὶ zu subintelligiren. Aehnlich fasst auch Alex. uns. St.: ὁ γεωμέτρης τοῦτο μόνον ζητεῖ, εἰ παντὸς τριγώνου αἱ τρεῖς γωνίαι δυσὶν ὀρθαῖς ἴσαι εἰσίν. εἴτε δὲ ξύλινά εἰσιν εἴτε λίθινα, οὐδαμῶς θεωρεῖ Schol. 736, a, 38. Die andere mögliche und sprachlich ohne Zweifel richtigere Erklärung ist folgende. Met. V, 30, 8 sagt Arist.: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. De part. anim. 643, a, 30: συμβεβηκός τι τῷ τριγώνῳ τὸ δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχειν τὰς γωνίας. Hiernach ist die Eigenschaft des δύο ὀρθὰς ἔχειν ein συμβεβηκὸς τῷ τριγώνῳ, sofern sie nicht unmittelbar in der Definition des Dreiecks gesetzt ist (vgl. d. Anm. z. a. St.). Unsere Stelle würde hiernach diess besagen: Wie sich das Dreieck als solches zu dem mit einer accidentellen (oder abgeleiteten) Eigenschaft (dem δύο ὀρθὰς ἔχειν) behafteten Dreiecke verhalte, ob beide eins oder verschieden (ἕτερα) sind, diess zu untersuchen, ist nicht Sache des Geometers. — Allein auch die letztere Erklärung befriedigt insofern nicht ganz, als die Eigenschaft des Dreiecks, = 2 R zu sein, demselben nicht blos κατὰ συμβεβηκὸς zukommt (Alles συμβεβηκὸς kann ebensogut auch nicht existiren Anal. post. I, 6. 75, a, 20), sondern καθ' αὑτὸ oder sofern es Dreieck ist (Anal. pr. II, 21. 67, a, 25. Anal. post. I, 5. 74, a. I, 24. 85, b, 6), sie ist ein συμβεβηκὸς τῷ τριγώνῳ καθ' αὑτό. Von diesem συμβεβηκὸς (= wesentlich inhaftend) ist aber dasjenige συμβ., das unser

Capitel abhandelt (= zufällig), verschieden (vgl. übrigens Zeller, Philosophie der Griechen II, 421. Anm. 2), wesswegen es in uns. §. ausdrücklich heisst: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδ' ὁ γεωμέτρης θεωρεῖ τὰ οὕτω συμβεβηκότα τοῖς σχήμασι — denn die συμβεβηκότα der erstern Art, z. B. wie sich das Dreieck als solches zu einem zweien R. gleichen Dreiecke verhalte, diess hat der Geometer allerdings zu betrachten, vgl. die Anm. zu III, 2, 20. Somit würde man sich doch wieder auf die zuerst gegebene Erklärung zurückgedrängt sehen, wenn die Auslassung eines Begriffs, wie τοδί, auf dem der Nerv des logischen Gegensatzes ruht, sprachlich möglich wäre. Man schreibe ἐστι τὶ τρίγωνον.

7. Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν — im Sophisten, dessen Einkleidung auf diesem Grundgedanken beruht, vgl. bes. 235, a. 240, c.

Die eristischen Argumentationen der Sophisten, bemerkt Arist. weiter, drehen sich alle um das Accidentelle, um die accidentellen Eigenschaften der Substanzen, statt auf den Begriff der Substanz selbst zurückzugehen. Nicht diess, hat Arist. schon IV, 2, 22 bemerkt, sei der Fehler der Sophisten, dass sie das συμβεβηκὸς zum Gegenstand der Untersuchung machen, sondern, dass sie dabei übersehen, ὅτι πρότερον ἡ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν. Arist. führt an unserer Stelle einige solche λόγοι der Sophisten an, zu welchen die Commentare des Asklepios und Alexander die nähere Ausführung und erläuterndes Material geben Schol. 736, a, 41 ff. Vergl. ausserdem Top. I, 11. 104, b, 25: οἷον ὅτι οὐ πᾶν τὸ ὂν ἤτοι γενόμενόν ἐστιν ἢ ἀΐδιον, καθάπερ οἱ σοφισταί φασιν· μουσικὸν γὰρ ὄντα γραμματικὸν εἶναι οὔτε γενόμενον οὐδὲ ἀΐδιον ὄντα. Zu dieser Stelle bemerkt Zell in seiner Uebersetzung des Organon Folgendes. Der Musiker war nicht von jeher Grammatiker, — es wird nämlich angenommen, er habe die Grammatik erst, nachdem er vorher schon Musiker war, später dazu erlernt. Der Musiker ist aber auch nicht Grammatiker geworden: denn der Musiker steht nicht in dem Verhältniss zur Grammatik, dass er daraus gemacht werden kann, als aus einem Stoff (wie die Bildsäule aus dem Marmor); auch ist er nicht das Gegentheil des Grammatikers, so dass er in der Art, wie das Warme ins Kalte, in ihn übergehen könnte. Diese beiden Arten sind jedoch die einzigen, in denen

etwas entsteht. — Die Auflösung dieses Sophisma besteht darin, dass man das beidemale (bei den Sätzen: der Musiker ist Grammatiker, und: der Musiker wird Grammatiker) beigelegte Prädikat, was eigentlich nur per accidens beigelegt ist, als per se beigelegt nimmt: denn nicht der Musiker als solcher ist Grammatiker, sondern der Musiker als Mensch: Beides, Musiker und Grammatiker, ist ein Accidens (*συμβεβηκὸς*) des Subjects (*ὑποκείμενον* oder *οὐσία*) Mensch, und „Grammatiker" kann dem „Musiker" nicht als seinem *ὑποκείμενον* oder seiner *οὐσίᾳ* beigelegt werden.

8. Alles Reelle (Alles was *οὐσία*, was *καθ' αὑτὸ* ist) hat einen Process des Werdens und Vergehens (Met. XI, 2, 19: *οὐσίας πάσης γένεσίς ἐστιν*. XIV, 1, 19), die zufälligen Eigenschaften und Ereignisse dagegen (z. B. die Eigenschaft eines Hauses, dem Einen angenehm, dem Andern schädlich zu sein) nicht: sie sind oder hören auf zu sein, aber man kann nicht von ihnen sagen, sie werden und vergehen. Was Arist. in unserer Stelle *γένεσις* und *φθορὰ* nennt, ist in prägnantem Sinne zu fassen: *γένεσις* und *φθορὰ* (in geschärfter Bedeutung dieser Begriffe) hat nur Dasjenige, was (in seinem Entstehen oder Vergehen) Product einer immanenten Causalitätsreihe ist. *Τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου* — sagt Arist. VI, 3, 1. — *μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι ἀνάγκη εἶναι*, d. h. alles Dasjenige, was ein *γιγνόμενον* und *φθειρόμενον* ist, darf keine zufällige, sondern muss eine nothwendige Ursache haben: Werden und Vergehen ist nur innerhalb eines immanenten Causalnexus möglich. Vgl. noch die Anm. zu III, 5, 11. VII, 8, 6. VIII, 5, 1. Ein zufälliges Ereigniss, z. B. ein gewaltsamer Tod (*ἀποθανεῖν βίᾳ* VI, 3, 7) oder das Finden eines Schatzes beim Baumsetzen (V, 30, 1) hat allerdings auch seine Ursache, und insofern seine *γένεσις*, aber die betreffende Ursache steht mit dem betreffenden *συμβεβηκὸς*, welches Product dieser Ursache ist, in keinem innern, nothwendigen, sondern nur in einem zufälligen Zusammenhange: *τὸ συμβεβηκὸς*, sagt Arist. Met. V, 30, 5 und VI, 2, 16, hat kein *αἴτιον ὡρισμένον*, sondern nur ein *αἴτιον τυχόν, τοῦτο δ' ἀόριστον*. So ist das Zufällige zwar (fährt Arist. V, 30, 7 fort) und ist geworden, aber nicht sofern es selbst, sondern sofern ein Anderes ist, d. h. nicht vermöge eines immanenten, natürlichen Grundes (einer *δύναμις ποιητική* VI, 2, 16), sondern

vermöge einer ihm äusserlichen, jenseitigen Ursache. — Hieraus erklärt sich auch, wie Arist. VI, 3, 1 sagen kann, es gebe Ursachen, die in einem bestimmten Augenblicke zu sein (d. h. zu wirken) beginnen und zu sein aufhören (*αἴτια γεννητὰ καὶ φθαρτά*), aber doch kein Werden und Vergehen hätten (*ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι*). Ebenso sagt Arist. VIII, 3, 10 von der Form: *ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι.* Das Gleiche VIII, 5, 1. 2.

10. Hinsichtlich des Begriffs der *ἀνάγκη* und seiner verschiedenen *τρόποι* vgl. den Comment. zu Met. IV, 5. Die Parallelstelle XI, 8, 7 drückt sich so aus: *ἐξ ἀνάγκης, ἀνάγκης δ' οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης, ἀλλ' ᾗ χρώμεθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδείξεις.* — Ueber *λέγομεν τῷ* s. d. Anm. zu V, 11, 1., über *ἐνδέχεσθαι ἄλλως* d. Anm. zu VI, 2, 19.

11. Das Gleiche Phys. 196, b, 10: *ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως γινόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, φανερὸν ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἡ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τοῦ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεί, οὔτε τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.* De coel. 283, a, 32: *τὸ αὐτόματόν ἐστι καὶ τὸ ἀπὸ τύχης παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον.* De div. per somn. 463, a, 2: *τῶν συμπτωμάτων οὐδὲν οὔτ' ἀεὶ γίνεται οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ.* Rhet. 1369, a, 32: *ἔστι δ' ἀπὸ τύχης μὲν τὰ τοιαῦτα γιγνόμενα, ὅσων ἥ τε αἰτία ἀόριστος καὶ μὴ ἕνεκά του γίγνεται καὶ μήτε ἀεὶ μήτε ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μήτε τεταγμένως· φύσει δέ, ὅσων ἥ τ' αἰτία ἐν αὐτοῖς καὶ τεταγμένη· ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡσαύτως ἀποβαίνει.* Aehnlich wird der Begriff des Zufälligen gerechtfertigt de gen. et corr. 337, b, 2. ff.

15. *ὀψοποιητικήν* haben sämmtliche Handschriften: sonst aber herrscht auch bei Arist. dasselbe Schwanken, wie bei Plato (vgl. Heindorf zu Gorg. 463, B. Creuzer zum Plotin Ennead. V, 9. 1033, 15.) und Andern: *ὀψοποιικὴ* steht Met. XI, 8, 2 (wo jedoch Cod. A^b *ὀψοποιητικὴ* hat) und Polit. 1255, b, 26 (ohne handschriftliche Variante). Vgl. *ἀνδριαντοποιική* Met. V, 2, 6 (wo wiederum Cod. A^b *ἀνδριαντοποιητικὴ* hat), *χαλινοποιική* Eth. Nic. 1094, a, 11 (fünf Handschriften haben *χαλινοποιητική*), *κερκιδοποιική* Polit. 1256, a, 6 (die Bekker'schen Handschriften einstimmig).

Zu *ἔστιν ὡς* (= *πώς*) vgl. Anal. Post. 71, b, 6: *οὐδὲν κωλύει, ὅ (τις) μανθάνει, ἔστιν ὡς ἐπίστασθαι, ἔστι δ' ὡς ἀγνοεῖν.*

16. Zu δυνάμεις ποιητικαὶ muss, um den Gedanken zu vervollständigen, und namentlich, um den Artikel vor ποιητικαὶ zu erklären, ὡρισμέναι aus dem andern Gliede hinzugenommen werden. Vollständig ausgeführt lautete also der Satz: τῶν μὲν ἄλλων (d. h. τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων) αἱ αἰτίαι καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ποιητικαί εἰσιν ὡρισμέναι, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς γινομένων οὐδεμία τέχνη ἢ δύναμίς ἐστιν ὡρισμένη, ἀλλ' αἴτια μύρια ἂν εἴη. — Das sinnstörende ἐνίοτε, das ganz das Aussehen einer Glosse hat (ebenso V, 2, 8., wo es gleichfalls in den besten Handschriften fehlt) ist mit den Cod. F[b] H[b] zu streichen. — Den Inhalt betreffend ist zu unserem §. zu vgl. Met. V, 30, 5: οὐκ ἔστιν αἴτιον ὡρισμένον οὐθὲν τοῦ συμβεβηκότος, ἀλλὰ τὸ τυχόν· τοῦτο δ' ἀόριστον.

19. Zu ἐνδεχομένη ἄλλως ist ἔχειν zu ergänzen, das allerdings meistens steht (z. B. V, 5, 5: τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν. VII, 15, 4. Eth. Nic. VI, 3. 1139, b, 20. Ebend. VI, 6. 1141, a, 1. 4. und sonst oft), häufig aber auch fehlt, besonders in der Redensart ἐνδέχεσθαι ἄλλως, vgl. z. B. V, 5, 6: αὕτη ἀνάγκη ἐστί, δι' ἣν (τι) μὴ ἐνδέχεται ἄλλως. VI, 2, 10: ἐξ ἀνάγκης — ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως. XII, 7, 10: τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως. De gen. anim. IV, 4. 770, b, 12: ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ μὲν οὕτω γινομένοις, ἐνδεχομένοις δὲ καὶ ἄλλως. Aehnlich V, 6, 7: συνεχὲς δὲ λέγεται, οὗ κίνησις μία καθ' αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως. XII, 2, 3: ἡ ὕλη δυναμένη ἄμφω (sc. εἶναι).

Den Inhalt unseres §. betreffend, so ist die aristotelische Begriffsbestimmung der ὕλη, sie sei diess, sein und nichtsein zu können (ἡ φύσις αὐτῆς τοιαύτη, ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή) bekannt, vgl. Met. VII, 7. 4. 15, 3. de coel. 283, b, 5. de gen. et corr. 335, a, 33. Die gleiche Bedeutung hat es, wenn Arist. die ὕλη für das nur δυνάμει Seiende erklärt Met. VIII, 1, 11. 2, 1. IX, 6, 5 f. 8, 17. IV, 5, 7 ff. XI, 2, 8.

20. ἀρχὴν τήνδε ληπτέον — nämlich um die Möglichkeit und Existenz des Zufälligen zu beweisen. Man muss, sagt A., von der Frage ausgehen, ob nichts existire, das nicht immer und meistentheils sei? Diese Frage wird Jedermann in der Art beantworten, es gebe allerdings etwas, was weder immer noch meistentheils sei — aber eben damit wird er die Existenz des Zufälligen zugeben.

21. Es gibt also ein Zufälliges (ein Nicht-Meistentheils), weil

es ein Meistentheils, ein ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ gibt, und umgekehrt. Gibt es aber auch (was aus dem Vorangehenden noch nicht folgt) ein ἀεὶ ὄν, ein ἀΐδιον? Diess wird später zu untersuchen sein (ὕστερον σκεπτέον) — bei der Erörterung der Gottesidee und des πρῶτος οὐρανός XII, 6 ff. Vgl. bes. XII, 7, 18: φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. 7, 8 ff. 21. 8, 4. und die Beweger der Planetensphären betreffend 8, 6: φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους. 8, 29.

Alle Wissenschaft geht auf das Normale, auf das was immer oder meistentheils ist — vgl. de gener. anim. 777, a, 20: ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις ἄλλως ἔχειν τὸ κατὰ φύσιν ἐστὶ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. De part. anim. 663, b, 28: ἢ ἐν τῷ παντὶ ἢ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ κατὰ φύσιν ἐστίν. Anal. Post. 87, b, 22: πᾶς συλλογισμὸς ἢ δι' ἀναγκαίων ἢ διὰ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ προτάσεων.

23. „Vom Standpunkt der Wissenschaft aus kann man nur im Allgemeinen sagen: das Honigwasser hilft dem Fieberkranken meistentheils. Die Aufnahmsfälle, wo es nicht hilft, also z. B. bestimmte Tage, an denen es nicht helfen wird, z. B. etwa den Tag des Neumonds, kann man nicht angeben: denn wenn es immer oder meistentheils hilft, so hilft es auch am Neumond. Jene Ausnahmsfälle, wo das Meistentheils, wo die Regel nicht zutrifft, sind eben das Zufällige, das ausser den Bereich der Wissenschaft fällt." — So erklärt Asclepius unsere Stelle und ein Commentator des Cod. Reg., der desshalb die Lesart ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, καὶ τῇ νουμηνίᾳ (sc. ὠφέλιμόν ἐστι) vorzieht. Der (besser bezeugte) Bekker'sche Text ist so zu ergänzen: „denn entweder immer oder meistentheils findet statt καὶ τὸ τῇ νουμηνίᾳ ὠφέλιμον αὐτὸ εἶναι."

Cap. 3.

Die Nothwendigkeit der zufälligen Ursachen.

Wie aus dem Vorangegangenen erhellt, gibt es zufällige Ursachen, solche, denen als Ursachen kein γίγνεσθαι und φθείρεσθαι zukommt, d. h. die nicht integrirende Glieder einer immanenten, innerlich zusammenhängenden Causalitätsreihe sind. Wäre dem nicht

so, gäbe es keine zufälligen Ursachen, so wäre Alles aus Nothwendigkeit, vorausgesetzt, dass es richtig ist, was zuvor bemerkt wurde, dass nämlich alles *γιγνόμενον καὶ φθειρόμενον* keine zufällige Ursache hat, sondern nothwendiger Weise ist (*εἰ τοῦ γιγνομένου καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι ἀνάγκη εἶναι = εἰ τὸ γιγνόμενον καὶ φθειρόμενον ἐξ ἀνάγκης ἐστίν*) (§. 1). Ein Beispiel. Wird Z geschehen? wenn Y geschieht. Wo nicht, nicht. Wird Y geschehen? wenn X geschieht. Wir haben hier ein Beispiel einer nothwendigen Causalitätsreihe. In ähnlicher Weise kann von jedem in der Zukunft gegebenen Punkte aus, rückwärts gehend, bis auf den gegenwärtigen Augenblick herab eine fortlaufende gegliederte Causalitätsreihe, eine Kette von bedingendem und bedingtem hergestellt werden (§. 2. 3). Z. B. A wird sterben, wenn er ausgegangen sein wird: er geht aus, wenn ihn dürstet u. s. f.; so kommt man, rückwärtsgehend, auf etwas das jetzt stattfindet, oder auch auf etwas schon Geschehenes, der Vergangenheit Angehöriges. Um das angegebene Beispiel in diesem Sinne fortzusetzen: er geht aus, wenn ihn dürstet: ihn wird dürsten, wenn dasjenige, was er jetzt isst, salzig ist; diess ist entweder der Fall oder nicht: somit wird er nothwendiger Weise entweder sterben oder nicht sterben, d. h. ob er stirbt oder nicht stirbt, ist somit mit Nothwendigkeit gegeben (§. 4. 5). Wie in diesem Beispiele von einem Punkte der Zukunft aus auf die Gegenwart, so kann ebenso gut noch weiter auf die Vergangenheit zurückgegangen werden: denn das, was ist, latitirt schon in einem Früheren, das gewesen ist (§. 6). Aus Nothwendigkeit wird folglich alles Künftige sein, z. B. dass der Lebende stirbt: denn es liegt hier ein Vergangenes vor, durch welches das Künftige (das Sterben des Lebenden) nothwendig gemacht wird, nämlich die Vereinigung entgegengesetzter Elemente in einem und demselben Körper. Ob nun freilich dieses Sterben durch Krankheit oder Gewalt erfolgt, ist damit noch nicht gegeben, sondern dieser Umstand hängt wieder von andern besondern Umständen ab (§. 7). Aus allem diesem geht hervor, dass man in der causalen Ableitung einer Erscheinung immer nur bis zu einem gewissen Punkte zurückgehen kann, und dass, bei diesem Punkte angekommen, die Kette der Ursachen reisst (*ὅτι μέχρι τινὸς βαδίζει ἀρχῆς, αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο*): eben diess nun, dass Zerreissen des im-

manenten Causalitätsnexus, ist Grund und Prinzip des Zufälligen (*αὕτη οὖν ἡ ἀρχή*, [sc. *ἣ οὐκέτι εἰς ἄλλο βαδίζει*], *ἀρχή ἐστι τοῦ ὁπότερ᾽ ἔτυχεν* (§. 8).

Das ganze Capitel ist eine Rechtfertigung der zufälligen Ursachen: ohne die Annahme zufälliger Ursachen würde alles Geschehen in der Welt zu einem System absoluter Nothwendigkeit (*πάντα ἔσται ἐξ ἀνάγκης*): nur die Kreuzung der Causalitätsreihen zerreisst diese Kette des nothwendigen Geschehens. Das Zufällige ist ein nothwendiges Element alles Geschehens. Ebenso XI, 8, 12.

1. Asclep. Schol. 738, a, 9: *φησίν, ὅτι τὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια γίγνονται καὶ φθείρονται ὡς ὄντα, οὐ μέντοι γε ὡς γιγνόμενα, ἐπειδὴ μή εἰσιν αἴτια κύρια καὶ ὡρισμένα, ὥστε οὔτε γίγνονται οὔτε φθείρονται ὡς ἔχοντα αἴτια, ἀλλ᾽ ὡς ὄντα.* Vgl. 2, 8, wo gesagt ist, dem Zufälligen komme nur ein Sein und Nichtsein, nicht aber ein Werden und Vergehen zu; ausserdem ist namentlich Met. V, 30, 6. 7. zu Hülfe zu nehmen, wo näher ausgeführt wird, dass das Zufällige zwar ist und geworden ist, aber nicht, sofern es selbst, sondern sofern ein Anderes ist: kommt z. B. Jemand nach Aegina, vom Sturm dahin verschlagen, *γέγονε μὲν καὶ ἔστι τοῦτο τὸ συμβεβηκός, ἀλλ᾽ οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ᾽ ᾗ ἕτερον* (nämlich der Sturm). Ein eigentliches Werden, ein *γίγνεσθαι οὐχ ᾗ ἕτερον ἀλλ᾽ ᾗ αὐτό*, kommt also nur demjenigen zu, was *ἐξ ἀνάγκης* ist. Vgl. die Anm. zu VI, 2, 8.

2. Dass mit Casaubonus und Bonitz (a. a. O. S. 118) *τοῦτο δὲ ἄλλο* zu verändern ist in *τοῦτο δ᾽ ἐὰν ἄλλο*, wie man §. 4 liest, leuchtet so sehr auf den ersten Anblick ein, dass es des bestätigenden Zeugnisses der beiden lateinischen Uebersetzer und der Parallelstelle Met. XI, 8, 14: *ἡ αὔριον ἔκλειψις γενήσεται ἂν τόδε γένηται, τοῦτο δ᾽ ἂν ἕτερόν τι, καὶ τοῦτ᾽ ἂν ἄλλο· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου τοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν μέχρι αὔριον ἀφαιρουμένου χρόνου ἥξει ποτὲ εἰς τὸ ὑπάρχον* kaum bedarf.

3. Von einem in der Zukunft gegebenen Punkte (d. h. Ereigniss), *ἀπὸ πεπερασμένου χρόνου*, wird Schritt für Schritt, Glied für Glied rückwärts gegangen bis auf die Gegenwart, *ἐπὶ τὸ νῦν* (*εἰς ὃ νῦν ὑπάρχει* §. 4) oder ein in der Gegenwart geschehenes Factum, *εἰς τῶν γεγονότων τι* §. 4. Analoger Weise lässt sich die Causalitätsreihe auch noch weiter zurück verfolgen in die Ver-

gangenheit, denn das in der Gegenwart geschehene Factum ist gleichfalls wieder bedingt und implicite enthalten (bereits gegeben) in etwas Früherem, der Vergangenheit Angehörigem, ἤδη γὰρ ὑπάρχει τοῦτο, λέγω δὲ τὸ γεγονός, ἔν τινι ἄλλῳ πρότερον γεγονότι (§. 6).

8. Ueber βαδίζει s. d. Anm. zu III, 4, 5.

9. Auf welches der vier Prinzipe die zufälligen Ursachen (τὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτια) zurückzuführen sind — diess, sagt Arist., sei vorzugsweise zu untersuchen (μάλιστα σκεπτέον). Arist. unterlässt es jedoch, diese Untersuchung anzustellen. Er thut es desshalb nicht, bemerkt Alexander 738, b, 23, weil es in die Augen springt, dass jene Art von Ursachen unter den allgemeinen Gesichtspunkt der bewegenden Ursache (der αἰτία ποιητικὴ oder κινητικὴ) fällt. Ebenso Asklepius 738, b, 36.

Cap. 4.

Das Wahre und Falsche.

So wenig als das Zufällige, gehört das Wahre und Falsche in den Bereich der gegenwärtigen Untersuchung (§. 6). Denn wir sind beschäftigt, τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, den Begriff des objectiv Reellen zu suchen (§. 8): das Wahre und Falsche aber — wovon jenes in der Verknüpfung (σύνθεσις, συμπλοκή) des Identischen oder Zusammengehörigen und der Trennung (διαίρεσις) des Nichtidentischen oder Nichtzusammengehörigen, dieses im Gegentheil davon, in einer falschen Verknüpfung und Trennung besteht (§. 2. 3.) — existirt nicht objectiv und reell (ἐν τοῖς πράγμασιν §. 4. 6, ἔξω §. 7), sondern im Denken (§. 4): τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους αἴτιον διανοίας τι πάθος (§. 7): es kommt ihm folglich ein anderes Sein zu, als dem reell Seyenden (τὸ οὕτως ὂν ἕτερόν ἐστιν ὂν τῶν κυρίως ὄντων (§. 6), nämlich ein nur gedachtes: es besagt nichts objectiv wirkliches (οὐκ ἔξω δηλοῖ οὖσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος) (§. 7). Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung muss also davon Umgang genommen werden (§. 6. 8).

2. Der Schlusssatz fehlt, durch die lange Reihe von Zwischensätzen in Vergessenheit gekommen, und ist aus §. 6, wo der Vordersatz unseres §. dem Sinne nach wieder aufgenommen wird, zu ergänzen. Die §§. 3 — 5 sind nur erläuternde und motivirende

Zwischensätze. Uebersichtlich kann die Gedankenfolge des ganzen Abschnitts so wiedergegeben werden: περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀφείσθω· τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, ἡ δὲ σύνθεσις καὶ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἐστι ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, ἀφετέον καὶ αὐτό, ἐπεὶ σκεπτέον νῦν τὰ αἴτια τοῦ ὄντος ᾗ ὄν. Anders Bonitz (a. a. O. S. 33), der, nach dem Vorgange Alexanders 739, a, 21, den grammatisch regelrechten Nachsatz in ὅσα μὲν οὖν (§. 5) findet, und die ganze Satzreihe folgendermassen interpungirt: τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ μὴ ὂν ὡ. ψ. ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀ. τ. κ. ἐπὶ τῷ σ. ἔχει, τὴν δ' ἀπόφ. ἐπὶ τῷ διῃρημένῳ, τὸ δὲ ψ. τούτου τοῦ μ. τὴν ἀντίφασιν· — πῶς δὲ τὸ ἅμα καὶ χ. νοεῖν συμβ. ἄλλος λόγος· λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι — οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ· περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ)· ὅσα μὲν οὖν δεῖ κτλ. Bei dieser grammatischen Auffassung wäre der Nachsatz, wie sonst, durch οὖν bezeichnet.

Zum Inhalt des §. ist folgendes zu bemerken. Σύνθεσις (wie unten §. 6 συμπλοκή) bezeichnet (an sich zwar nur die Verbindung von Subject und Prädikat überhaupt, im vorliegenden Zusammenhange aber) ein bejahendes, διαίρεσις ein verneinendes Urtheil. Das Wahre und Falsche beruht auf Bejahung und Verneinung (φάναι = σύνθεσις und ἀποφάναι = διαίρεσις). Vgl. Met. IV, 7, 6: ἔτι πᾶν τὸ νοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν· τοῦτο δ' ἐξ ὁρισμοῦ δῆλον ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδηται. ὅταν μὲν ὡδὶ συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται. IV, 8, 5 nebst der Anm. De interpr. 1. 16, a, 12: περὶ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές. τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ τὸ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω (= §. 4 uns. Capitels, wo gleichfalls gesagt wird, ein Wort oder Begriff an sich, ohne Prädikat und Copula, sei weder wahr noch falsch). σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι, οὔπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ und Waitz z. d. St. sowie zu 24, b, 17. — Beruht das Wahre und Falsche auf Bejahung und Verneinung, so drehen sich

beide zusammen um die beiden Seiten des Widerspruchs, um Ja und Nein. Von zwei sich widersprechenden Urtheilen ist das eine nothwendig wahr, das andere nothwendig falsch, ἀνάγκη τῆς ἀντιφάσεως θάτερον μὲν μόριον εἶναι ἀληθές, θάτερον δὲ ψεῦδος Met. IV, 8, 5. 6. Je nachdem also die beiden Seiten des Widerspruchs vertheilt und verbunden werden (bejahend oder verneinend), ergibt sich ein wahres oder ein falsches Urtheil: περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεώς ἐστι τὸ σύνολον (d. h. τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος zusammengefasst).

3. Vgl. zu diesem §. Met. IV, 7. — Συγκεῖσθαι bezeichnet im gewöhnlichen aristotelischen Sprachgebrauch die logische Zusammengehörigkeit oder Zusammenstimmung eines Subjects mit einem Prädikat: als συγκείμενα verhalten sich Subject und Prädikat in einem bejahenden, als διῃρημένα in einem verneinenden Urtheil: συντιθέναι oder προστιθέναι ist bejahen (φάναι), διαιρεῖν verneinen (ἀποφάναι). Wahr redet ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι Met. IX, 10, 1, falsch dagegen redet, wer Solches aussagt, ἃ μὴ σύγκειται ἢ ἀδύνατά ἐστι συντεθῆναι, z. B. wer behauptet, τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ σὲ (νῦν) καθῆσθαι Met. V, 29, 1. Genauer noch ist die Bedeutung von συγκεῖσθαι ausgedrückt in Met. IX, 10, 3: τὸ μὲν εἶναι (= τὸ ἀληθὲς εἶναι) ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι, was Alexander richtig so erläutert: ἔστι τὸ μὲν εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς τὸ συγκεῖσθαι τὸ κατηγορούμενον τῷ ὑποκειμένῳ καὶ ἓν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ τὸ ψεῦδός ἐστι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι καὶ κεχωρισμένα ἀπ' ἀλλήλων. Schol. 785, a, 47. Vgl. noch Waitz zum Organon 24, b, 17.

Unser §. wird hieraus verständlich sein: das Wahre ist Bejahung des συγκειμένου und Verneinung des διῃρημένου, τὸ δὲ ψεῦδος ἔχει τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν, d. h. es verneint das συγκείμενον und bejaht das διῃρημένον.

4. ἅμα νοεῖν ist die im Denken (ἐν διανοίᾳ) vollzogene Verknüpfung eines συγκειμένου, das Zusammendenken von Subject und Prädikat in einem logisch richtigen Urtheil, συνάπτειν τῇ διανοίᾳ (§. 6); χωρὶς νοεῖν das Denken eines διῃρημένου, das Vollziehen eines negativen Urtheils, διαιρεῖν τῇ διανοίᾳ. Dass diese Verknüpfung und Trennung Ein Gedankenakt, und nicht zwei successive Akte sind (μὴ τῷ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι) folgt hieraus von selbst.

Περὶ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστι οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐστι, da das einfache Aussprechen eines Begriffs weder wahr noch falsch ist: Wahrheit oder Falschheit kommt erst einem Urtheil zu: sage ich nur Mensch, Pferd u. s. f., ohne über diese Begriffe etwas Weiteres auszusagen, ohne sie zu bejahen oder zu verneinen, so ist hier weder Wahrheit noch Irrthum möglich. Ebenso Met. IX, 10, 5. Categ. 10. 13, b, 10: *ὅλως δὲ τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν.* De interpr. 1. 16, a, 12 (die Stelle ist oben zu §. 2 angeführt). Ferner a. a. O. c. 5. 17, a, 9 ff. De anim. III, 6. 430, a, 26: *ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων, ὥσπερ ἓν ὄντων. — τὸ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί.* III, 8. 432, a, 11: *συμπλοκὴ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος.* Die Bedeutung von *διάνοια* betreffend vgl. die Anm. zu VI, 1, 2.

5. Die Untersuchung *περὶ τὸ οὕτως ὄν*, d. h. *περὶ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστι*, mit andern Worten, über den Begriff der *οὐσία* als solcher wird im nächsten Buche angestellt. Vgl. gleich VII, 1, 2: *τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν.*

6. Bonitz macht mit Recht darauf aufmerksam, dass *συνάπτειν* und *ἀφαιρεῖν* keinen richtigen Gegensatz gegen einander bilden, sondern nur *συνάπτειν* und *διαιρεῖν*, wie unmittelbar zuvor *συμπλοκὴ* und *διαίρεσις* oder wie oben §. 2 *σύνθεσις* und *διαίρεσις*. *Ἀφαιρεῖν, ἀφαίρεσις* heisst bei Arist. immer „abstrahiren“, „Abstraction“, *ἀφαιρεῖν τὸ καθόλου τῇ διανοίᾳ* VII, 11, 4, *ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην ἀπὸ τοῦ εἴδους* VII, 11, 10, *ἀφαιρεῖν πάθος τι ἀπὸ τοῦ συνόλου* XIII, 2, 26. Vergl. Trendelenburg zu de anim. S. 478 ff. Biese Philosophie d. Arist. I, 338. 448. 571. II, 219. Waitz zum Organon 81, b, 3. *Τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως* nennt Arist. vorzugsweise das Mathematische, vgl. XI, 3, 12. De anim. 403, b, 15 und d. Anm. zu I, 2, 9. Die abgezogenen Eigenschaften eines Dings, z. B. das Weisse u. s. f. sind *ἐξ ἀφαιρέσεως*, nach XIII, 2, 26. De anim. 431, b, 12. — Bonitz schreibt daher an unserer Stelle *συνάπτει ἢ διαιρεῖ ἡ διάνοια*, wie Alexander vielleicht gelesen hat 739, b, 15. — Das vorangehende *ὅτι* ist ohne Zweifel als Relativ (*ὅ, τι*) und nicht als Conjunction zu fassen.

7. Dass das ἀόριστον oder die ὕλη das αἴτιον des συμβεβηκὸς sei, hat Arist. schon 3, 19 bemerkt.

Das Zufällige und das Wahre, sagt Arist., sind περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος: die wesentlichen Arten des Seins, das γένος τῶν κυρίως oder καθ' αὑτὰ ὄντων sind die Kategorieen (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), vgl. VI, 2, 1. 4, 6. Von dem Sein der letztern Art unterscheidet sich das Sein der erstern Art hauptsächlich dadurch, dass es keine objective Realität, sondern nur etwas Gedachtes bezeichnet (οὐ δηλοῖ ἔξω τι ὄν). Was Aristoteles hier ἔξω ὂν (= ἐκτὸς διανοίας ὂν Alex. Schol. 798, a, 6) nennt, hat er zuvor ἐν τοῖς πράγμασιν ὂν genannt; es bildet den Gegensatz zu ἐν διανοίᾳ ὄν. Vgl. Met. XI, 8, 16: τὸ ὡς ἀληθῶς ὂν — ἐστὶν ἐν συμπλοκῇ τῆς διανοίας· διὸ περὶ μὲν τὸ οὕτως ὂν οὐ ζητοῦνται αἱ ἀρχαί, περὶ δὲ τὸ ἔξω ὂν καὶ χωριστόν und Alexander z. d. St. 798, a, 1 ff.

9. Das Citat ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον bezieht sich auf Met. V, 7, wie auch Trendelenburg (de Arist. Categ. 1833) bemerkt, nicht auf die Schrift über die Kategorieen. Uebrigens führt Diog. Laert. V, 23 eine eigene Schrift des Arist. περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων auf, vgl. Michelet Exam. crit. de la Met. d'Arist. S. 101. — Offenbar ist §. 9 dem Inhalt nach identisch mit dem ersten Satze des siebenten Buchs: beide Sätze stellen Einen Satz dar, und der Gedankengang läuft ununterbrochen fort. Nach ὅτι πολλαχῶς λέγεται τὸ ὂν (VI, 4, 9) sollte (unter Weglassung der Worte τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ — ποσαχῶς) unmittelbar fortgefahren sein σημαίνει γὰρ κτλ. VII, 1, 1.

Siebentes Buch.

Das siebente Buch erörtert den Begriff des substanziellen Seins oder der οὐσία. Welcher Art ist dasjenige Sein, welches wahrhaftes Sein, Sein im höchsten Sinne des Begriffs (πρώτως ὄν, ἁπλῶς ὄν) ist? Arist. beantwortet diese Frage, indem er die ver-

schiedenen Arten der *οὐσία* untersucht, und die Erfordernisse einer wahrhaften *οὐσία* feststellt: denn, um es kurz zu sagen, *οὐσία* ist das gesuchte substanzielle Sein (*τὸ πάλαι ζητούμενον καὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία* 1, 11). — In spätern Büchern wird daher das siebente Buch nicht selten unter der Formel citirt *ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις*, z. B. IX, 8, 10. X, 2, 4. auch IX, 1, 1.

Der Inhalt des Buchs ist kurz folgender. Nachdem Arist. zuerst bemerkt hat, unter allen Arten des Seins, (unter sämmtlichen Kategorieen) sei die *οὐσία* allein substanzielles Sein (*πρώτως* oder *ἁπλῶς ὄν*), und die Frage der ganzen bisherigen Philosophie *τί τὸ ὄν* reducire sich auf das vorliegende Problem *τίς ἡ οὐσία* (Cap. 1); nachdem er ferner die Hauptansichten der bisherigen Philosophen über dieses Problem kurz aufgezählt hat (Cap. 2), gibt er seine eigene Ansicht in einer positiven Entwicklung des Begriffs der *οὐσία*, indem er 1) die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* (Cap. 3), 2) das *τί ἦν εἶναι* oder die Form (Cap. 4—6), 3) das gemeinschaftliche Product beider, das aus Stoff und Form zusammengesetzte Einzelwesen, *τὸ σύνολον* untersucht (Cap. 7—12), und endlich, auf die Ergebnisse der vorangegangenen Erörterung gestützt, in polemischer Beweisführung zeigt, das *καθόλου* (oder dasjenige, was die Ideenlehre als Idee gesetzt hatte) sei nicht *οὐσία* (Cap. 13—16).

Das siebente Buch weist über sich selbst hinaus, indem es in einer Antinomie endigt. Jede *οὐσία*, alles was *τῶν καθ' ἕκαστον* ist, ist, soweit unsere Erfahrung reicht, ein *σύνολον*, zusammengesetzt aus Stoff und Form. Aber was *ὕλη* hat, hat ein Werden, ist vergänglich, und kann nicht durch den Begriff (*λόγῳ*) vollständig erfasst werden. Umgekehrt ist alles Begriffliche, das Allgemeine, ohne substanzielle Realität, ist nicht *οὐσία*. Vgl. die Anm. zu 13, 19 (wo Arist. jene Aporie selbst aufstellt). Wahrhaft *οὐσία* ist also kein Sinnending, nichts was ein *τόδε* ist (11, 15), keine der gewöhnlichen *οὐσίαι*, die alle ein Entstehen und Vergehen (III, 5, 11. XI, 2, 19), also *ὕλη* haben und des *ὁρισμὸς* unfähig sind: es muss folglich, damit der Begriff der *οὐσία* Realität habe, über das Gebiet der *οὐσίαι αἰσθηταὶ* hinausgegangen (11, 19. 20) und eine *οὐσία* gefordert werden, die reines *τί ἦν εἶναι*, reine Form ohne *ὕλη* (11, 15), Einzelsein und wissbar zugleich

ist. Die einzige wahrhafte *οὐσία*, das wahre *πρώτως καὶ ἁπλῶς ὄν* ist die Gottheit. Gott ist die *οὐσία κατ' ἐξοχήν*, das reale *ὂν ᾗ ὄν*, das die Metaphysik sucht. Die Gottesidee ist somit Thema, Ziel und treibendes Motiv der ganzen aristotelischen Metaphysik: im Verhältniss zu dieser Idee hat das siebente Buch, so wichtig es an sich ist, hat die ganze übrige Metaphysik nur den Werth einer vorbereitenden Untersuchung und negativen Grundlegung, (vgl. namentlich 11, 20 und die Anm. zu dieser St.) — Es wird aus dem Gesagten doppelt klar, inwiefern dem Arist. die Metaphysik *θεολογική* ist.

Cap. 1 — 3.

Begriff der *οὐσία*.

Der Begriff des Seienden wird in mehrfacher Bedeutung gebraucht, in seinem wahrhaften Sinne aber kommt er nur dem Was oder demjenigen zu, was Einzelsubstanz ist (*τὸ πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν*): dem Uebrigen dagegen kommt der Name des Seienden nur insofern zu, als es diesem wahrhaft Seienden, der Einzelsubstanz, als qualitative, quantitative oder sonst modale Bestimmung inhärirt (1, 2. 4). Man könnte daher die Frage aufwerfen, ob das Gehen, Sitzen u. dgl. ein Seiendes oder ein Nichtseiendes sei, weil es nicht ohne ein Subject, eine zu Grund liegende *οὐσία*, d. h. ein Gehendes, Sitzendes u. s. f. ausgesagt wird, also nicht für sich (*καθ' αὑτὸ πεφυκός, χωριστόν*), sondern nur an einem andern existirt (§. 5). Wenn hiernach das Gehen und Sitzen nur von einem gehenden und sitzenden Subject, nicht umgekehrt das Letztere, das Subject, der Träger der Prädikate, von den erstern, den Prädikaten, ausgesagt wird, so ist klar, dass dem Einzelwesen, von dem das Uebrige ausgesagt wird, und um desswillen das Uebrige ist (*διὰ τὴν οὐσίαν κἀκείνων* [*τῶν κατηγορημάτων*] *ἕκαστόν ἐστιν*), das primäre, dem andern das abgeleitete Sein zukommt, dass *τὸ πρώτως ὂν καὶ ὂν ἁπλῶς* die *οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον* ist (§. 6. 7).

Freilich wird auch der Begriff des *πρώτως ὄν* in verschiedener Bedeutung gebraucht: es kann etwas für das erkennende Subject (*γνώσει*) das Erste sein, oder dem Begriff nach (*λόγῳ*), oder der

Zeit nach (*χρόνῳ*). Die *οὐσία* ist jedoch in diesen sämmtlichen drei Beziehungen das Erste: *χρόνῳ* (*φύσει*), denn von allen Prädikaten ist keines als selbstständiges Einzelwesen darstellbar (*χωριστόν*), nur die *οὐσία* allein, sie ist folglich die Voraussetzung ihrer Prädikate (§. 8); *λόγῳ*: denn im Begriff eines jeden Dings muss der Begriff seiner Realität enthalten sein; Wissen heisst, das Was eines Dings erkannt haben (§. 9. 10).

Nachdem es sich gezeigt hat, dass die Frage *τί τὸ ὄν*, genauer so zu fassen ist *τίς ἡ οὐσία*, so fragt es sich nun näher, was die *οὐσία* ist (§. 12).

Diese Frage wird insgemein, namentlich von den bisherigen Philosophen in widersprechender Weise beantwortet (1, 11 — 2, 7. Arist. erwähnt hiebei der Pythagoreer §. 3, Plato's §. 4. Speusipps §. 5, der andern Akademiker §. 6).

Erinnern wir uns jedoch, dass von zwei Dingen demjenigen das abgeleitete Sein zukommt, das nicht eine selbstständige Realität, sondern sein Sein nur am Andern hat, und von diesem als Prädikat ausgesagt wird, Demjenigen dagegen das primäre Sein, das selbstständig für sich ist, ohne an einem andern zu sein und von diesem prädicirt zu werden: so werden wir die *οὐσία* vorläufig definiren können als dasjenige, das nicht weiter von einem andern Subjecte, sondern von dem das Uebrige ausgesagt wird (*τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα* (3, 2. 6.), d. h. was schlechthin Subject oder Träger der Prädikate, nie Prädikat ist.

Als solches *ὑποκείμενον* könnte nun entweder die Materie (z. B. das Erz), oder die Form (das Urbild der Bildsäule), oder das aus beidem Zusammengesetzte, *τὸ σύνολον*, (die fertige Bildsäule) angesehen werden (§. 3. 4). Dass nun aber die Materie wenigstens unter diesen dreien das gesuchte *ὑποκείμενον πρῶτον* oder die *οὐσία* nicht ist, ist kurz zu zeigen.

Allerdings könnte man nämlich die obige Definition der *οὐσία* auf die Materie, die *ὕλη*, ganz zutreffend finden. Denn wenn von den Dingen alle qualitativen und quantitativen Bestimmungen, die Bestimmung der Länge, Breite, Höhe u. s. f. weggenommen werden, so bleibt gar nichts mehr übrig, so dass also die quantitäts- und qualitätslose Materie, da sie selbst um dieser ihrer Eigenschaft willen von keinem Andern ausgesagt wird, alles Andere aber von

ihr, dem Begriff der *οὐσία* am meisten zu entsprechen scheinen könnte (3, 7—13). Allein der *οὐσία* kommt doch vor Allem diess zu, dass sie als bestimmtes Einzelsein, als Dieses aufgezeigt werden kann (*τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ*), so dass also die Form und das aus Form und Stoff Bestehende, *τὸ σύνολον*, — wovon später — weit mehr darauf Anspruch machen kann, *οὐσία* zu sein, als der Stoff (§. 14).

Die Form (*τὸ εἶδος*) oder das Was (*τό τί ἐστι*) müssen wir also, indem wir untersuchen, *τίς ἡ οὐσία*, zuerst in Betracht ziehen (§. 15. 16).

Cap. 1.

1. *ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς* — Met. V, 7. Vergl. die Anm. zu VI, 4, 9.

6. Alexander fälschlich: „*τῇ τοιαύτῃ*", *τουτέστι τῇ κυρίως λεγομένῃ, ἤτοι τῇ οὐσίᾳ* Schol. 739, b, 37. Richtiger Pierron und Zévort: et ce sujet, c'est la substance, c'est l'être particulier, qui apparait sous les divers attributs. Aristoteles will sagen: „die Prädikate Sitzen, Stehen u. s. w. haben keine objective Realität; reell ist nur das Sitzende, Stehende, kurz, das Subject (*ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον*), das der Träger der Prädikate ist, und das bei dieser Prädikaten-Aussage (*ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ*) insofern zu Tage kommt, als die Prädikate (z. B. gut, sitzend) nicht ohne dasselbe ausgesagt werden." *Κατηγορία* ist hier nicht eine einzelne Kategorie oder ein einzelnes Prädikat, sondern das Prädiciren (*τὸ κατηγορεῖν*) überhaupt. — Die vorangehenden Worte *διότι ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον* sind folgendermassen zu verbinden: *διότι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ἐστι ὡρισμένον τι*, wobei *τι* allerdings überflüssig steht, und fehlen könnte, wie z. B. X, 4, 22: *τὰ μὲν ἔχει τὸ ὑποκείμενον ὡρισμένον, τὰ δ' οὔ.*

8. Die verschiedenen Bedeutungen, in welchen der Begriff des *πρῶτον* oder *πρότερον* gebraucht wird, sind näher erörtert Met. V, 11. Vergl. die Einleitung zu diesem Cap. — Drei Arten des *πρῶτον* werden sonst besonders hervorgehoben, das *λόγῳ, οὐσίᾳ* und *χρόνῳ πρῶτον* IX, 8, 4. XIII, 2, 24. De part. anim. 646, a, 35. In unserer Stelle wird zu *λόγῳ* noch *καὶ γνώσει* gesetzt: denn was dem Begriff nach das Erste ist, ist es nicht nothwendig auch fürs

subjective Erkennen: im Gegentheil, das an sich Erste (τὸ φύσει πρῶτον oder γνώριμον) ist in der Regel für das subjective Erkennen das Letzte (vgl. VII, 4, 2 und die Anm. z. d. St.). Das dem Begriff nach Erste ist das Allgemeine, das für das subjective Erkennen (besonders die Sinneswahrnehmung) Erste das sinnlich Einzelne (V, 11, 8). In beiden Beziehungen nun, sagt uns. St., ist ἡ οὐσία πρῶτον: sowohl dem Begriff nach, als fürs erkennende Subject ist der Mensch früher, als irgend eine seiner Qualitäten und Accidenzen, als sein ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ. — Dass die Einzelsubstanz λόγῳ, γνώσει und χρόνῳ πρῶτον sei, wird in den folgenden Sätzen der Reihe nach bewiesen: dass sie λόγῳ πρῶτον sei — §. 9; dass sie γνώσει πρῶτον sei — §. 10; dass sie χρόνῳ πρῶτον sei — dieser Punkt allein wird im Folgenden nicht ausdrücklich begründet, denn der (allein noch übrige) Satz τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη beweist nicht zunächst, dass die Einzelsubstanz der Zeit nach (χρόνῳ), sondern dass sie dem Wesen nach (τῇ οὐσίᾳ, φύσει) das Erste ist. Χωριστὸν zu sein, ist das Characteristische der οὐσία: was χωριστὸν ist, ist οὐσίᾳ πρῶτον: vgl. Met. XIII, 2, 24: οὐ πάντα, ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα· τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει. — εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὰ πάθη παρὰ τὰς οὐσίας, οἷον κινούμενόν τι ἢ λευκόν, τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου τὸ λευκὸν πρότερον κατὰ τὸν λόγον, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον, ἀλλ' ἀεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐστίν· σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν. Aus dieser Reflexion ist in unserer St. ohne Zweifel der Zusatz καὶ φύσει hervorgegangen, der sich bei einigen kritischen Zeugen (Asclep. Bessar. Ald.), jedoch an verschiedener Stelle findet, der aber eben dadurch verdächtig wird, dass er offenbar nur den Zweck hat, eine genauere Concinnität der Rede herzustellen. Schlechthin nothwendig ist er bei der Schreibweise des Arist. nicht. Denn mittelbar ist das οὐσίᾳ (oder φύσει) πρῶτον auch χρόνῳ πρῶτον. Auch Alexander 426, 25 Bon. bezieht den Satz τῶν μὲν γὰρ ἄλλων — μόνη auf χρόνῳ. — Zur ganzen Stelle vgl. Trendelenburg, Gesch. d. Kateg.-Lehre S. 72 ff.

Grammatisch auffallend ist πάντων: der Sinn erfordert κατὰ πάντα (κατὰ τοὺς τρεῖς τούτους τρόπους hat Alexander in der Paraphrase 426, 24): πάντων würde heissen „unter allen diesen

Bedeutungen das Erste", was nicht passt. Mit Recht schreibt daher Bonitz (observ. crit. p. 61) nach Cod. A[b] und einer Randbemerkung des Cod. E *πάντως*, was auch dem vorangehenden *πολλαχῶς μὲν* besser entspricht.

11. Die Grundfrage der bisherigen und aller Philosophie: *τί τὸ ὄν* (d. h. ob es Wasser ist oder Luft oder Feuer oder eine bestimmte Mehrheit von Elementen, oder eine unendliche Vielheit stofflicher Substanzen oder Zahl u. s. f.) führt Arist. auf den genauern Ausdruck zurück: *τίς ἡ οὐσία*.

12. *οἱ μὲν ἓν* — z. B. Thales das Wasser, Anaximenes die Luft u. s. f. coll. Met. I, 3, 7 — 12; *οἱ δὲ πλείω* — z. B. Empedokles, ebend. und Phys. I, 4. 188, a, 18. I, 6. 189, a, 15.; *οἱ δὲ ἄπειρα* — z. B. Anaxagoras und Demokrit Met. I, 3, 13. Phys. I, 4. 187, a, 27. I, 6. 189, a, 17. — Der §. sollte genauer so übersetzt sein: „dieses Seiende nun, sagen die Einen, sei ein Einiges, die Andern, es sei mehr als eins, und von den Letztern hinwiederum sagen die Einen, es sei ein begrenzt Vieles, die Andern, es sei ein unendlich Vieles."

Cap. 2.

1. Vgl. Met. V, 8, 1 und die Anm. z. d. St. — Die Worte *ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὁ οὐρανὸς κτλ.* erläutert Alexander (428, 2 ff. Bon.) so: „*ἐκ τῶν μορίων τῶν ἁπλῶν σώματων* sind z. B. die lebendigen Wesen, *ἐκ πάντων τῶν σωμάτων* ist der *οὐρανὸς* und seine Theile. Nur darf diess nicht so verstanden werden, als ob der *οὐρανὸς* aus den (zuvor erwähnten) diesseitigen physischen Körpern, den vier Elementen bestünde: unsere Stelle besagt nur diess, der *οὐρανὸς* sei der Inbegriff aller *σώματα* (d. h. derjenigen, aus denen überhaupt die Fixstern- und Planetensphäre besteht)." Der *οὐρανὸς* steht in uns. St. blos als Beispiel einer solchen *οὐσία*, die *ἐκ πάντων μορίων ἐστίν*.

3. Die hier erwähnten *τινὲς* sind, wie auch Asclep. bemerkt 740, b, 34, Pythagoreer. Vgl. Ritter, Gesch. d. pyth. Philosophie S. 94 und Brandis Rhein. Mus. 1828, S. 218, wo die Beziehung der vorliegenden Stelle auf die Pythagoreer nachgewiesen oder wenigstens höchst wahrscheinlich gemacht wird. Die gleiche An-

nicht erwähnt Arist. noch an folgenden Stellen: III, 5. XI, 2, 18. XIII, 1, 3. XIV, 3, 8. De coel. 298, b, 33 ff.

4. Unter denen, die παρὰ τὰ αἰσθητὰ οὐκ οἴονται εἶναι οὐθέν, erinnert Alex. 428, 21 namentlich an den Hippon. — Plato's Dreitheilung des Seienden in Ideen, Mathematisches und Sinnliches ist bekannt, vgl. die Anm. zu I, 6, 6.

5. Alex. 428, 25: Σπεύσιππος δὲ πλείω τῶν τριῶν ἔλεγεν εἶναι τὰς οὐσίας τὰς νοητάς, πρώτην μὲν τὸ αὐτοέν, ἄλλην δὲ τὴν τῶν ἀριθμῶν ἀρχήν, ἄλλην τὴν τῶν μεγεθῶν, καὶ ἄλλην τὴν τῆς ψυχῆς· καὶ οὕτως ἐπεκτείνει εἰς πλῆθος τα γένη τῶν οὐσιῶν. Plato hatte nur drei Arten von Wesen (τρεῖς οὐσίαι) angenommen: Speusipp stellte eine grössere Anzahl derselben auf, und gab jeder Art von Wesen ein besonderes Prinzip (ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας ἄλλας): er nahm so ein besonderes Prinzip der Zahlen an, ein besonderes der ausgedehnten Grössen, ein besonderes der Seele u. s. f. Die Worte ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος lassen vermuthen, dass Speusipp diese Reihe von Wesen und Prinzipen auseinander abgeleitet hat, je aus den unvollkommeneren Prinzipen die vollkommeneren, aus dem Eins als dem Prinzip der Zahl das Prinzip der ausgedehnten Grösse, dann das Prinzip der Seele (hierauf bezieht sich vielleicht die Notiz Jambl. ap. Stob. Ecl. I. p. 862 ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ ἐντίθησι τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς Σπεύσιππος), und so wahrscheinlich bis zur Zehnzahl fort, welche er als das naturgewaltigste und vollendetste aller Wesen beschrieb (Theolog. arithm. p. 62 ff.). So Ritter, Gesch. d. Philos. II, 531. Krische, Forschungen I, 255. Dass Speusipp die verschiedenen Klassen von Wesen, die er annahm, aus einander, und letztlich aus dem Eins, als dem unentwickeltsten Grunde, abgeleitet hat, wird auch durch andere Stellen wahrscheinlich gemacht, vgl. namentlich Met. XII, 7, 19. XIV, 4, 4. 5, 2: οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις (ohne Zweifel Speusipp) παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. Doch muss diese Ableitung sehr äusserlich geblieben sein, denn auf Speusipp geht ohne Zweifel die mit der unsrigen übereinstimmende Stelle Met. XII, 10, 22, wo über die unphilosophische Meinung derjenigen geklagt wird, die das Universum in eine Menge

ursprünglich verschiedener Klassen von Wesen und Prinzipen zerreissen: *οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας* (ganz wie in unserer Stelle), *ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐθὲν γὰρ ἡ ἑτέρα συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς*. Fast das Gleiche, wie in der eben angeführten Stelle, sagt Arist. XIV, 3, 11. 12, welcher Passus ohne Zweifel ebenfalls auf Speusipp zu beziehen ist.

6. Andere Platoniker hielten Ideen und Zahlen für im Wesentlichen identisch, und leiteten daraus in erster Reihe das Geometrische, in zweiter Reihe das Sinnliche ab. Wer diese Platoniker sind, gibt Alexander nicht an; Asclepius 741, a, 5 bezieht die Stelle auf den Xenokrates. Speusipp kann es nicht sein, da dessen zuvor aufgeführte Ansicht von der vorliegenden sichtbar unterschieden wird. Unter den Met. XIII. aufgeführten Ansichten gehört ohne Zweifel diejenige hieher, welche die ideale und die mathematische Zahl, also Ideen und Zahlen identificirte, und von der Met. XIII, 1, 4. 6, 14. 8, 14. 9, 24 die Rede ist. Von den Auslegern des 13ten Buchs (vgl. die Anm. zu XIII, 6, 14) wird diese Ansicht dem Speusipp und Xenokrates zumal zugeschrieben, was sich hinsichtlich Speusipps wenigstens, wie gesagt, mit unserer Stelle nicht gut verträgt. Dem Speusipp gehört vielmehr, wie aus XII, 10, 22 und XIV, 3, 12 verglichen mit VII, 2, 5 hervorgeht, die XIII, 6, 12 dargestellte Ansicht an, welche nur die mathematische Zahl annahm unter Verwerfung der idealen.

7. Ueber die Bedeutung von *ὑποτυποῦσθαι* s. d. Anm. zu 3, 6.

Cap. 3.

1. Vergl. Met. V, 8 und die Einleitung zu diesem Cap. Vier Bedeutungen (*τρόποι*) der *οὐσία* werden in unserer Stelle aufgezählt, 1) Begriffliches Wesen (*τί ἦν εἶναι*); 2) Allgemeines (*καθόλου*); 3) Gattung (*γένος*); 4) Subject (*ὑποκείμενον*). — Diese Eintheilung ist nicht aristotelisch, denn das Allgemeine ist nach Arist. eigener Lehre nicht *οὐσία*. Die im siebenten Buch abgehandelten Arten der *οὐσία* sind vielmehr folgende drei: 1) Form oder Wesen (begriffliche Substanz) — *εἶδος, μορφή, (σχῆμα), τὸ τί ἦν εἶναι, λόγος ἄνευ ὕλης, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*; 2) Materie (Substrat) — *ὕλη,*

ὑποκείμενον (στέρησις); 3) das aus beiden zusammengesetzte Einzelding — τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ συνειλημμένον, τὸ σύνολον, τὸ σύνθετον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης. — Diese drei sind es auch, die in der recapitulirenden Stelle Met. VIII, 1, 11 genannt werden. — Allein man darf, wie WAITZ zum Organon 2, a, 15 richtig bemerkt, nicht übersehen, dass Arist. in unserer Stelle nur sagt δοκεῖ οὐσία εἶναι. Dass das Allgemeine und die Gattung οὐσίαι sind, führt Arist. nicht als eigene, sondern als die Meinung Anderer auf. Daher kann er VII, 13, 1, wo er die Ansicht widerlegt, dass das Allgemeine οὐσία sei, mit folgenden Worten auf unsere Stelle zurückweisen: ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστί, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ' ὥσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται, περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου. δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα· διὸ ἐπέλθωμεν καὶ περὶ τούτου.

2. ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ steht in grammatisch nachlässiger Redewendung für ὃ δ' αὐτό. Vgl. über diese bei Arist. nicht seltene Structur die Anm. zu II, 2, 11.

4. τὸ σύνολον ist in grammatischer Beziehung epexegetische Apposition zu τὸ ἐκ τούτων. An eine Aenderung des τὸ in τὸν ist nicht zu denken.

5. Die Form geht dem Stoff vor, nicht sowohl zeitlich, als begrifflich, nicht sowohl χρόνῳ, als φύσει oder οὐσίᾳ. Es kommt ihr desshalb auch ein höherer Grad von Sein zu, sie ist μᾶλλον ὄν, indem jedes Ding nach seiner Form und nicht nach seinem Stoff genannt und erkannt wird. — Im Folgenden scheint statt der Vulgate τοῦ ἐξ ἀμφοῖν die Lesart von A^{b}F^b (Alex. 429, 24.) und BESSARION τὸ ἐξ ἀμφοῖν den Vorzug zu verdienen. Denn der Grundgedanke der ganzen vorliegenden Erörterung (der im Folgenden noch von einem andern Gesichtspunkt aus begründet wird), ist der: das aus Stoff und Form bestehende Einzelwesen, τὸ σύνολον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν, sei mehr οὐσία, als die ὕλη allein. Dass die Form früher ist, als das σύνολον, ist zwar richtig, hat aber für die vorliegende Erörterung kein Moment.

6. τύπῳ εἴρηται — eine bei Aristoteles ausserordentlich häufige Redensart. Ehe er einen Begriff oder Lehrsatz der streng wissenschaftlichen Untersuchung unterzieht, pflegt er ihn, um dem

Leser eine vorläufige allgemeine Vorstellung davon zu verschaffen, in wenigen allgemeinen Zügen, im „Umriss“ zu umschreiben, *διορίζειν* oder *ὑπογράφειν ὡς τύπῳ, ὡς ἐν τύπῳ* de anim. II, 1. 413, a, 9. II, 4. 416, b, 30. Polit. V, 2. 1302, a, 19. VI, 8. 1323, a, 10, *ὑποτυποῦσθαι* oder *ὑποτυποῦν* Met. VII, 2, 7. Eth. Nic. I, 7. 1098, a, 21. Ebenso pflegt er Beispiele oder Definitionen, die zunächst nur den Zweck haben, einen Begriff anschaulich zu machen, ohne ihn wissenschaftlich zu erschöpfen, mit der Formel *ὡς τύπῳ εἰπεῖν, ὡς τύπῳ περιλαβεῖν, ὅσον τύπῳ διελθεῖν*, einzuführen. Mehr bei Trendelenburg Elem. log. arist. §. 3. p. 55. Zell zur nikom. Ethik I, 2, 3. Göttling zur Pol. S. 425. Waitz zum Organon 101, a, 18 und im Index. Auch bei Plato kommt jene Ausdrucksweise sehr häufig vor: Beispiele bei Stallbaum zu Prot. 344, b. Rep. III, 414, a. VI, 491, c. und bes. Phileb. 61, a.

7. *οὐ φαίνεται οὐθὲν ὑπομένον* — sc. *πλὴν ἡ ὕλη*. Vgl. §. 9.

8. Aehnlich Met. III, 5, 2. 3.

12. Alex. 430, 21: *ἀλλὰ μήν, φησίν, οὐδὲ τὴν τῶν ποσοτήτων ἢ ποιοτήτων ἀπόφασιν, οἷον τὸ μὴ ποσόν, τὸ μὴ ποιόν, ἢ ἄλλην ἡντιναοῦν χρὴ λέγειν οὐσίαν· κατὰ συμβεβηκός γὰρ ὄντα εἰσὶν αἱ ἀποφάσεις, ἀλλ' οὐ καθ' αὑτό· τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ οὐσία.*

Cap. 4—6.

Das *τί ἦν εἶναι*.

Wir beginnen, indem wir die Frage erörtern, *τίς ἡ οὐσία*, mit der Untersuchung des *τί ἦν εἶναι* (4, 1.). Das *τί ἦν εἶναι* kann zunächst so beschrieben werden: ein Jedes ist nach seinem *τί ἦν εἶναι* dasjenige, was es *καθ' αὑτὸ* ist. Würde ich also z. B. sagen: das *τί ἦν εἶναι* des Sokrates ist das Gebildetsein, so wäre diess falsch: denn Sokrates-sein (*τὸ Σωκράτει εἶναι*) und Gebildetsein (*μουσικῷ εἶναι*) ist nicht eins und dasselbe: nach der eben aufgestellten Formel: denn Sokrates ist nicht *καθ' αὑτὸν μουσικός*. *Ὃ ἄρα Σωκράτης καθ' αὑτόν, τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι Σωκράτει* (§. 5. 6). Doch auch die eben aufgestellte Formel trifft nicht zu. Von einer weissen Fläche sagen wir z. B. sie sei *λευκὴ καθ' αὑτήν*: nichts desto weniger folgt hieraus nicht, dass Oberfläche-sein und Weisssein eins und dasselbe ist, dass der Begriff der Oberfläche und der

Begriff des Weissen sich decken. Nicht einmal das kann man, beides combinirend, sagen: Oberfläche-sein sei Weisse-Oberfläche-sein, d. h. man kann die Oberfläche nicht so definiren, sie sei weisse Oberfläche. Warum nicht? Ὅτι πρόςεστιν αὐτό, d. h. weil in diesem Falle das zu definirende Wort in die Definition mit aufgenommen wäre, was nicht sein darf (§. 7.). Die wahre Definition (ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ), die das Wesen eines Dings oder Begriffs angibt, ist folglich diejenige, in welcher das zu Definirende nicht selbst hinwiederum enthalten ist (§. 8). Könnte man also die weisse Oberfläche definiren als glatte Oberfläche, so wäre Weiss-sein und Glatt-sein eines und dasselbe (§. 9).

Nun fragt es sich, kommt den zusammengesetzten Begriffen — und es können die Begriffe mit quantitativen, qualitativen, örtlichen, zeitlichen und andern dergleichen Attributen verbunden werden — kommt z. B. dem Begriffe: weisser Mensch ein λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι zu? Dem Begriffe Mensch wohl: aber nicht dem combinirten Begriffe: weisser Mensch, da dieser Begriff kein substanzielles Wesen hat, nicht ein καθ' αὑτὸ ὄν, sondern die Verbindung eines Anundfürsichseienden mit einem συμβεβηκὸς (weiss) ist (§. 10. 11).

Gibt es überhaupt ein τί ἦν εἶναι, ein substantielles Wesen, oder nicht? Ja, aber es kommt nur einem Solchen zu, das ein τόδε τι ist: wird aber etwas von einem andern ausgesagt, d. h. wird ein Begriff mit einem Attribut (συμβεβηκὸς) verbunden, so ist ein solches σύνθετον (z. B. weisser Mensch) kein τόδε τι mehr, es kommt ihm also kein τί ἦν εἶναι zu. Ein τόδε τι und folglich ein τί ἦν εἶναι ist nur die einfache Einzelsubstanz, genauer, diejenige Einzelsubstanz, welche der Definition (des ὁρισμὸς) im strengen logischen Sinne des Worts fähig ist, d. h. welche Artbegriff (γένους εἶδος) ist. Alles Sein, das nicht Species einer Gattung, sondern entweder ein Compositum (ein Aggregatsein) oder ein Sein in der Weise der übrigen Kategorieen (ein Quantitatives, Qualitatives, z. B. tausend, grün) ist, ist nur einer Beschreibung durch Prädikate, aber nicht des ὁρισμὸς fähig (sein λόγος ist nicht ὁρισμὸς), ist folglich kein τί ἦν εἶναι (— §. 18).

Oder ja: ein ὁρισμὸς kommt auch diesem Seyn zu, aber nicht im ursprünglichen und eigentlichen Sinne, sondern in ähnlichem, in welchem auch das τί ἐστι gebraucht wird, das zunächst und

ursprünglich allerdings ein τόδε τι, weiterhin aber auch ein Quantitatives, Qualitatives u. s. f. bezeichnet (§. 19). Denn wie das Sein Allem zukommt, aber nicht in gleicher Weise, sondern dem Einen in primitiver, substanzieller, dem Andern in secundärer, so kommt auch das τί ἐστι zunächst und genau genommen (ἁπλῶς) der οὐσίᾳ, in gewissem Sinne aber auch den übrigen Arten des Seins zu: kann man ja doch in gewissem Sinne auch vom Nichtseienden sagen, es sei (§. 20). Und ebenso, wie das τί ἐστι, wird das τί ἦν εἶναι auch in weiterer Bedeutung und in laxerem Sinne gebraucht, so dass man, freilich ἑπομένως oder οὐ πρώτως, von einem τί ἦν εἶναι des Quantitativen, Qualitativen (eines Tausend, des Grün) sprechen kann. Aber πρώτως und ἁπλῶς kommt ὁρισμὸς und τί ἦν εἶναι nur den Einzelsubstanzen zu (— Schluss des Cap.).

Der Grundgedanke des Capitels ist, auf eine kurze Formel zurückgeführt, der: das Kriterium der Substanzialität ist die Definirbarkeit; es ist etwas in dem Maasse substanziell, als es definirbar, durch den Begriff erfassbar ist. Ein für den (angestrebten) Monismus des aristotelischen Systems sehr characteristischer Gesichtspunkt.

---

1. περὶ τῆς τρίτης οὐσίας, nämlich περὶ τοῦ εἴδους, σκεπτέον — so hatte das vorhergehende Capitel (3, 16) geschlossen. Diese Untersuchung wird jetzt angestellt, indem das τί ἦν εἶναι in Betracht gezogen wird. — Das Citat ἐπεὶ ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα geht auf 3, 1.

Die Worte πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον stehen mit dem vorangehenden Satze, obwohl sie mit γὰρ an ihn anknüpfen, durchaus in keinem logischen Zusammenhang, auch fällt auf, dass die Erörterung eines so schwierigen Begriffs, wie das τί ἦν εἶναι, ein μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον genannt wird. Dagegen würden sich jene Worte schicklicher an die Schlussworte des vorangehenden Kapitels ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον anschliessen. Bonitz (obs. crit. p. 129) schlägt daher eine Umstellung der Sätze vor, indem er den zwischen inne stehenden und diesen Zusammenhang unterbrechenden Satz ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα — θεωρητέον περὶ αὐτοῦ an den Schluss von §. 4 (hinter die Worte διὰ τούτων αὐτῶν) ver-

setzt. — Alexander hat die jetzige Ordnung des Contextes, gibt aber eine künstliche Erklärung des Zusammenhangs.

2. Zur Erläuterung dieses §. sind hauptsächlich folgende aristotelische Stellen zu vergleichen: Top. VI, 4. 141, B, 3: *τὸ μὴ διὰ γνωριμωτέρων εἰρῆσθαι τὸν ὅρον διχῶς ἔστιν ἐκλαβεῖν· ἢ γὰρ εἰ ἁπλῶς ἐξ ἀγνωστοτέρων ἢ εἰ ἡμῖν ἀγνωστοτέρων· ἐνδέχεται γὰρ ἀμφοτέρων. ἁπλῶς μὲν οὖν γνωριμώτερον τὸ πρότερον τοῦ ὑστέρου, οἷον στιγμὴ γραμμῆς καὶ ἐπιπέδου καὶ ἐπίπεδον στερεοῦ, καθάπερ καὶ μονὰς ἀριθμοῦ· πρότερον γὰρ καὶ ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ· ὁμοίως δὲ καὶ στοιχεῖον συλλαβῆς. ἡμῖν δὲ ἀνάπαλιν ἐνίοτε συμβαίνει· μάλιστα γὰρ τὸ στερεὸν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν πίπτει, τὸ δ' ἐπίπεδον μᾶλλον τῆς γραμμῆς, γραμμὴ δὲ σημείου μᾶλλον. οἱ πολλοὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα προγνωρίζουσιν· τὰ μὲν γὰρ τῆς τυχούσης τὰ δ' ἀκριβοῦς καὶ περιττῆς διανοίας καταμαθεῖν ἐστιν.* Eth. Nicom. I, 2. 1095, B, 2: *ἀρκτέον ἀπὸ τῶν γνωρίμων, ταῦτα δὲ διττῶς· τὰ μὲν γὰρ ἡμῖν τὰ δ' ἁπλῶς· ἴσως οὖν ἡμῖν γε ἀρκτέον ἀπὸ τῶν ἡμῖν γνωρίμων.* Phys. I, 1. 184, A, 16: *πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταὐτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἁπλῶς. διόπερ ἀνάγκη, τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει, ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα. ἔστι δὲ ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δ' ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα. διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι. τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστιν· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου. πέπονθε δὲ ταὐτὸ τοῦτο τρόπον τινὰ καὶ τὰ ὀνόματα πρὸς τὸν λόγον· ὅλον γάρ τι καὶ ἀδιορίστως σημαίνει, οἷον ὁ κύκλος· ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα.* Analyt. prior. II, 23. 68, B, 35: *φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς.* Analyt. post. I, 2. 71, B, 33: *πρότερα δ' ἐστὶ καὶ γνωριμώτερα διχῶς· οὐ γὰρ ταὐτὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον, οὐδὲ γνωριμώτερον καὶ ἡμῖν γνωριμώτερον. λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον. ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα.* Met. I, 2, 8: *σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν.* II, 1, 3: *ὥσπερ τὰ τῶν νυκτερίδων*

ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. V, 11, 8: τούτων δ' ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν πρότερα· κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλε πρότερα, κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα. Vgl. auch WAITZ zum Organon 71, b, 21 und TRENDELENBURG zu de anim. II, 2, 1.

Das γνώριμον (oder σαφὲς) φύσει (oder ἁπλῶς) und das γνώριμον ἡμῖν (αὐτῷ, ἑκάστῳ) verhalten sich hiernach genau als Gegensätze oder entgegengesetzte Pole zu einander: γνώριμον ἡμῖν ist das Unmittelbare, Concrete, sinnlich Einzelne, γνώριμον ἁπλῶς das dem Concreten zu Grund liegende Allgemeine, das begriffliche Wesen. Genauer ausgeführt würde hiernach unser §. lauten: ἡ μάθησις γίνεται διὰ τῶν φύσει μὲν ἧττον, ἡμῖν δὲ μᾶλλον γνωρίμων εἰς τὰ ἡμῖν μὲν ἧττον, φύσει δὲ μᾶλλον γνώριμα, oder kürzer διὰ τῶν σαφεστέρων ἡμῖν εἰς τὰ σαφέστερα φύσει.

3. „Wie es im Praktischen die Aufgabe ist, vom individuell Guten ausgehend (unter Zugrundlegung des individuellen Interesses, z. B. der Familienliebe, des Erwerbstriebs) das individuell Gute mit dem allgemeinen Guten (z. B. Privatinteresse und öffentliches Interesse, Familie und Staat) zu vermitteln, (aus dem individuell Guten das allgemeine Beste in der Art zu entwickeln, dass das Allgemeine Beste hinwiederum auch ein individuell Gutes ist, — die Familie z. B. zum Staat hinüberzuleiten, wogegen der Staat hinwiederum die Familie schützt und trägt), so ist es die Aufgabe im Theoretischen, vom subjectiven Wissen ausgehend das objectiv und an und für sich Wahre zum Wissen des Subjects zu machen, aus dem empirischen Wissen das Wissen des Allgemeinen zu entwickeln (τὰ τῇ φύσει γνώριμα ποιεῖν αὐτῷ γνώριμα)." Αὐτῷ sc. τῷ μανθάνοντι oder γιγνώσκοντι: vorher und nachher steht dafür ἑκάστῳ oder ἑκάστοις. Vgl. über diesen Gebrauch von αὐτὸς den angehängten Excurs.

4. τὰ δ' ἑκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἠρέμα ἐστὶ γνώριμα sc. φύσει oder ἁπλῶς, (was nachlässigerweise und nicht ohne logische Härte fehlt), und sofern das ἑκάστοις γνώριμον καὶ πρῶτον das sinnlich Unmittelbare, Empirische ist, das ἁπλῶς γνώριμον das Allgemeine, τὰ καθόλε καὶ αἱ ἀρχαὶ, so hat das Erstere natürlich weniger Antheil am Sein, als das Letztere, dem ein Sein im höheren Sinne des Worts zukommt, und Arist. kann also hinzufügen: τὰ ἑκάστοις γνώριμα καὶ

πρῶτα μικρὸν ἢ οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος. Alexander fasst τοῦ ὄντος = τοῦ ἀληθοῦς, indem er, was richtig ist (vgl. z. B. Met. VI, 4. IX, 10), beifügt: σύνηθες τῷ Ἀριστοτέλει πολλαχοῦ τὸ ὂν ἀντὶ τοῦ ἀληθοῦς λαμβάνειν, τὸ δὲ μὴ ὂν ἀντὶ τοῦ ψεύδους 432, 15.

5. λογικός, λογικῶς steht bei Arist. meist in ungewöhnlicher Bedeutung. Eine „logische" Erörterung ist ihm diejenige, welche einen Gegenstand nicht aus seinen letzten wissenschaftlichen Gründen, nicht in strenger Ableitung und Beweisführung (d. h. ἀναλυτικῶς oder δι' ἀποδείξεως, was den Gegensatz gegen das λογικῶς bildet Anal. Post. 84, a, 8. 93, a, 14.), sondern aus Gründen der Wahrscheinlichkeit (ἐξ ἐνδόξων Top. 162, b, 27.), vom Standpunkt des gewöhnlichen Vorstellens, der gewöhnlichen Voraussetzungen aus, mittelst populären Raisonnements (διαλεκτικῶς, was dem λογικῶς ziemlich entspricht, vgl. Waitz zum Organon II, p. 435 ff.) betrachtet und untersucht, die sich begnügt, ihre Sätze probabel, vorstellig zu machen. Vergl. z. B. Simpl. zur Physik 364, b, 19: πρῶτον μὲν λογικῶς ἐπιχειρεῖ, τουτέστιν πιθανῶς καὶ ἐνδόξως, καὶ ἔτι κοινότερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον. ἡ γὰρ διαλεκτικὴ ἡ Ἀριστοτέλους κοινή ἐστι μέθοδος περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος ἐξ ἐνδόξων συλλογιζομένη, ὡς αὐτὸς ἀρχόμενος τῶν Τοπικῶν φησίν· τὸ γὰρ λογικὸν ὡς κοινὸν ἀντιδιαστέλλειν εἴωθε τῷ οἰκείῳ καὶ κατὰ φύσιν τοῦ πράγματος καὶ ἀποδεικτικῷ. Derselbe Schol. 360, b, 35 ff. Joh. Philop. Schol. 229, b, 22 ff. Nach Cicero (de fin. I, 7.) ist die λογικὴ ea pars philosophiae, quae est quaerendi ac disserendi, also dasselbe, was Aristoteles sonst διαλεκτικὴ nennt. — Eine reiche Sammlung von Beispielen für den fraglichen Ausdruck gibt Waitz zum Organon 82, b, 35, auch Rassow Arist. de notionis definitione doctr. p. 19 f. Ravaisson Essai sur la Métaph. d'Aristot. I, 247 f. Folgende können aus der Metaphysik angemerkt werden, wobei jedoch die Bemerkung sich aufdrängt, dass diejenige Bedeutung, die λογικῶς in den logischen Schriften des Aristoteles unzweifelhaft hat, in der Metaphysik nicht überall zutrifft. Met. IV, 3, 13: τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό· καὶ ὅσα ἄλλα προςδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προςδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας, vgl. die Anm. z. d. St. In der angegebenen Stelle (es handelt sich nämlich daselbst vom Satze des Widerspruchs) kann jedoch λογικὸς auch „logisch" (im jetzigen Sinne des Worts) oder

dialectisch im platonischen Sinne bedeuten, eine Bedeutung, die es bisweilen, wenn gleich selten, bei Arist. hat (vgl. *λογικὴ ἀπορία* Phys. III, 3. 202, a, 22, *λογικῶς σκοπεῖν* im Gegensatz gegen *φυσικῶς σκοπεῖν* Phys. III, 5. 204, b, 4. De gener. et corr. I, 2. 316, a, 11), und in der es von Alexander in seinem Commentar zur a. St. (225, 31. Bon.) genommen wird, indem er die Worte *πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας* durch das aristotelische *πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις* (de interpr. 6. 17, a, 36) erklärt. — Die gleiche Zweideutigkeit hat *λογικῶς* Met. VII, 4, 20., wo es heisst, „Einige sagen vom Nichtseienden *λογικῶς*, es sei, nicht schlechthin, aber als Nichtseiendes.“ Alexander 439, 28 paraphrasirt dieses *λογικῶς* durch *ἐνδόξως*, gibt ihm also die erste der oben angegebenen Bedeutungen. „Für die populäre Auffassungsweise, würde alsdann Arist. sagen, ist auch das Nichtsein eine Art von Sein.“ Diese Erklärung ist jedoch desshalb ungleich weniger wahrscheinlich, als die andere, weil die vorliegende Stelle ohne Zweifel auf Plato geht. Die angeführte Ansicht und Behauptung ist bekanntlich Thema der streng philosophischen Ausführung des platonischen Sophisten, vgl. bes. Soph. 251 ff.; dazu Arist. Met. XIV, 2, 8 — wo Arist. dieselbe Behauptung unter unverkennbarer Rücksichtsnahme auf die genannte platonische Schrift dem Plato zuschreibt, und Simpl. zur arist. Phys. 333, b, 19: *ὁ δὲ Πορφύριος τὸν Πλάτωνά φησι καὶ τὸ μὴ ὂν λέγειν εἶναι, οὕτω μέντοι εἶναι ὡς μὴ ὄν.* — Noch weniger passt die sonst gewöhnliche Bedeutung von *λογικῶς* Met. VII, 17, 9.: *φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς.* Wenn etwa, wie Met. VII, 4, 5., der Begriff des *τί ἦν εἶναι* durch den Begriff des *καθ' αὑτό*, also ein schwierigerer und unbekannterer philosophischer Kunstausdruck durch einen bekannteren und geläufigeren erklärt, und diese Erklärung sodann eine „logische“ genannt wird, so hat *λογικὸς* hier dieselbe Bedeutung, wie sonst *διαλεκτικὸς* oder *ἐξ ἐνδόξων*. Der entgegengesetzte Fall ist es aber, wenn, wie in der zuerst angeführten Stelle, der Begriff des *αἴτιον* auf den Begriff des *τί ἦν εἶναι* reducirt wird: hier muss *ὡς εἰπεῖν λογικῶς* übersetzt werden „um es begrifflich zu sagen“, „um mich des genauen philosophischen Kunstausdrucks zu bedienen“. — Ferner finden wir *λογικῶς* Met. XII, 1, 5: *οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν· τὰ*

γὰρ γένη καθόλου, ἅ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν· οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστον, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν σῶμα. Auch hier fasst Alexander 643, 13 λογικῶς im Sinne von διαλεκτικῶς, indem er in der Paraphrase λογικῶς καὶ κενῶς dafür setzt. Allein der Zusammenhang empfiehlt entschieden die andere Bedeutung des Worts. „Die alten Philosophen, sagt Arist., machten, von der unmittelbaren sinnlichen Anschauung ausgehend, einen sinnlichen Stoff zum Grundprinzip, die jetzigen dagegen (Plato) das Allgemeine, Abgezogene, die Gattungen, wegen ihrer vorherrschenden Richtung auf die Begriffe und die begriffliche Forschung." Man vergleiche zu Gunsten dieser Bedeutung Met. I, 6, 12: Plato kam auf die Ideenlehre διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις σκέψιν. IX, 8, 38: εἰ ἄρα τινές εἰσι φύσεις τοιαῦται ἢ οὐσίαι οἵας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, wo οἱ λόγοι offenbar dialectische Untersuchungen (im platonischen Sinne) bedeutet. — Ganz unzweifelhaft im letztern Sinne steht λογικὸς Met. XIII, 5, 11., wo Arist. seine Kritik der platonischen Ideenlehre mit den Worten schliesst: ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν ὅμοια τοῖς τεθεωρημένοις. (Es verdient bemerkt zu werden, dass Cod. E hier statt λογικωτέρων schreibt διαλεκτικωτέρων). Analog wird die kritische Untersuchung der Ideenlehre überhaupt als λογικὴ διατριβὴ bezeichnet Eth. Eud. 1217, b, 17. — Met. XIV, 1, 8 endlich wird in Beziehung auf die, die ihrem intelligibeln Prinzip eine allgemeinere Fassung geben (οἱ τὸ καθόλου μᾶλλον ἀρχὴν λέγοντες), gesagt: διαφέρει τοῦτο πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας, ἃς φυλάττονται διὰ τὸ καὶ αὐτοὶ λογικὰς φέρειν τὰς ἀποδείξεις. Die Bedeutung von λογικὸς ergibt sich hier aus dem angegebenen Zusammenhange. Λογικὸν ist, was aufs Allgemeine (καθόλου), Generelle geht oder davon abgeleitet wird; eine λογικὴ ἀπόδειξις z. B. ist eine Deduction aus Begriffen. Wie in der eben angeführten Stelle, so steht auch Met. XI, 10, 10 verglichen mit Phys. 204, b, 4 καθόλου ζητεῖν und λογικῶς σκοπεῖν als gleichbedeutend.

Alle diese Stellen zusammengefasst, ergibt sich über die Bedeutung von λογικὸς Folgendes. Λογικὸν ist, was ἐκ λόγων ist, alles aus Begriffen oder ex abstracto Deducirte (im Gegensatz gegen das aus empirischer Forschung, aus Beobachtung der Naturphänome

Geschöpfte, welches Verfahren Arist. *φυσικῶς σκοπεῖν* nennt — vgl. die Anm. zu XI, 10, 11). Sofern aber das, was aus Begriffen oder allgemeinen Gründen abgeleitet wird, in der Regel auf das Einzelne und Concrete nicht genau und erschöpfend zutrifft, sich auch häufig nur auf die gewöhnlichen Annahmen der Menschen und die Voraussetzungen des gesunden Menschenverstandes stützt, ist dem Arist. das *λογικῶς σκοπεῖν* gleichbedeutend mit allgemeinem oder abstractem Raisonnement überhaupt, und sofern ihm das allgemeine Raisonnement, das abstracte Argumentiren als ungenügende Erkenntnissquelle erscheint gegenüber von der Erkenntniss der Dinge aus ihren eigenthümlichen, besondern Prinzipen, hat bei ihm das *λογικῶς σκοπεῖν* nicht selten eine ungünstige Nebenbedeutung. Vgl. de gener. anim. 747, b, 28: *λέγω δὲ λογικὴν τὴν ἀπόδειξιν διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, ποῤῥωτέρω τῶν οἰκείων.* Daher *λογικῶς καὶ κενῶς* Eth. Eud. 1217, b, 21. De gen. anim. 748, a, 8., wie *διαλεκτικῶς καὶ κενῶς* de anim. 403, a, 2.

Wir kehren zu unserem §. zurück.

Die folgenden Worte unseres §., *ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ὃ λέγεται καθ' αὑτό* sind zwar ihrem allgemeinen Sinne nach klar. „Das begriffliche Wesen eines jeden Dings ist dasjenige, was man sein Anundfürsichsein nennt.“ Oder, um den folgenden Satz, der eine erläuternde Anwendung davon enthält, auf den unsrigen zu reduciren: *τὸ σοὶ εἶναι ἔστιν ὃ εἶ κατὰ σαυτόν.* — Allein grammatische Schwierigkeit macht *ἕκαστον.* Die Construction von *τί ἦν εἶναι* mit dem Nominativ ist fast beispiellos. Das Gewöhnliche, wie bekannt, ist der Dativ des Objects; bisweilen, doch selten, steht der Genitiv (z. B. VII, 6, 18 nach Bekker, ferner VII, 7, 10: *εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου*: bei Alexander oft, z. B. 450, 12. 20. 451, 12. 29. 452, 5. 9. 18. 22. 533, 6.); fast beispiellos dagegen ist der Nominativ: mit Ausnahme der vorliegenden Stelle und Met. VII, 11, 26 (wo jedoch die Bekker'sche Lesart auch noch aus andern Gründen geändert werden muss) kommt er nur noch Met. V, 6, 15 vor; (Met. V, 18, 5 ist *τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίαν*, was die alten Ausgaben haben, schon durch Brandis, auf das Zeugniss fast sämmtlicher Handschriften hin, in *Καλλίᾳ* abgeändert worden). Aus diesem Grund will Bonitz (obs. crit. S. 95. Anm.) in unserer Stelle *τὸ τί εἶναι ἑκάστῳ* geschrieben wissen. Vgl.

die genau zutreffende Parallelstelle Met. V, 18, 5: καθ' αὑτὸ (λέγεται) τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ. Ein anderer Ausweg wäre, ἕκαστον nach ὃ λέγεται zu stellen. Und diesen Text scheint Alexander vor sich gehabt zu haben, wenn er unsern Passus dreimal (433, 11. 14. 19.) so citirt: τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὃ λέγεται ἕκαστον καθ' αὑτό.

6. ὃ ἄρα (εἶ) κατὰ σαυτόν, — ergänze: ἐστὶ τὸ σοὶ εἶναι.

7. Die im Vorhergehenden gegebene Erklärung des τί ἦν εἶναι durch καθ' αὑτὸ wird jetzt limitirt. Beide Begriffe decken sich nicht vollständig. Das, was ein Ding καθ' αὑτὸ ist, ist nicht immer das Wesen dieses Dings. Eine Oberfläche z. B. ist λευκὴ καθ' αὑτήν, aber das Weiss-sein ist darum nicht das Wesen der Oberfläche, (das Wesen der Oberfläche besteht nicht im Weiss-sein). Ueber diese besondere (in unserem §. abgewiesene) sprachliche Bedeutung des καθ' αὑτὸ vgl. Met. V, 18, 7: ἔτι (τὸ καθ' ὃ λέγεται), εἴ (τι) ἐν αὐτῷ δέδεκται πρώτῳ, οἷον ἡ ἐπιφάνεια λευκὴ καθ' αὑτήν.

Die Lesart ὅτι πρόσεστιν αὐτὸ hat Bekker mit Recht statt der Vulgate ὅτι πρόσεστιν αὕτη aus Cod. A[b] und Alex. aufgenommen. Jedoch bemerkt der Letztere: φέρεται καὶ ἄλλη γραφὴ ἔχουσα οὕτως „καὶ διὰ τί; ὅτι πρόσεστιν αὕτη (fort. αὐτῇ). καὶ ἔστιν αὕτη σαφεστέρα ἡ γραφή." Schol. 434, 32. Nur αὐτὸ, nicht αὕτη (was Rassow Arist. de not. def. doctr. S. 55 mit Unrecht vorzieht), fügt sich schicklich in den Gedankenzusammenhang ein, und bildet einen befriedigenden Uebergang von §. 7 auf 8. Aristoteles zieht aus dem angeführten speziellen Beispiel bereits eine allgemeine Folgerung: „die fragliche Definition ist falsch, ὅτι πρόσεστιν αὐτὸ (sc. τὸ ὁριστόν), weil das zu Definirende in die Definition aufgenommen ist, was nicht geschehen darf (vgl. Top. 142, a, 34 ff.): ἐν ᾧ ἄρα κτλ." Αὐτὸ bezieht sich also gar nicht unmittelbar auf ἐπιφάνεια, und insofern hat man zur grammatischen Erklärung unserer Stelle die Beispiele nicht einmal nöthig, die Waitz zum Organon 4, b, 4. 48, b, 34. (für Plato vgl. Stallbaum zum Gorg. 465. D. Phaed. 88. A. Phileb. 28. A.) für derartige, bekanntlich nicht seltene Structuren beibringt, und die sich aus der Metaphysik leicht vermehren liessen: vgl. z. B. VIII, 2, 5 αὐτό (sc. τὸν οὐδόν). IX, 7, 5 ἐν τούτῳ (sc. τῇ οἰκίᾳ).

8. = ἐν ᾧ οὖν ὁρισμῷ μὴ πρόσεστιν αὐτὸ τὸ ὁριστὸν λέγοντι καὶ περιελόντι τὸ ὁριστόν, τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ὁρισμὸς τοῦ πράγματος (Asclep. Schol. 742, b, 41). ἐν γὰρ τῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ, τῷ λέγοντι τί ἐστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἐνυπάρχει ὁ ἄνθρωπος (Alex. 435, 6). — Ueber αὐτό, das keine andere Bedeutung hat, als die, das Subject des Satzes vorzustellen, vgl. den dritten Excurs.

9. Würde Jemand den Begriff „weisse Oberfläche" definiren durch „glatte Oberfläche", so hätte er, da der zu definirende Begriff nicht wiederum in der Definition vorkommen darf, eigentlich nur „das Weisse" definirt mittelst des „Glatten", Weisses und Glattes also als identisch gesetzt.

10. Asclep. Schol. 743, a, 2: ἐντεῦθεν ζητεῖ, εἰ ἄρα ὑπάρχουσιν ὁρισμοὶ τῶν συμβεβηκότων, καὶ πιθανῶς ἀνατρέπει ὅτι οὐκ εἰσί, λέγων οὕτως, ὅτι, ἐπειδή ἐστι καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις κατηγορίαις, φημὶ δὴ ταῖς λοιπαῖς ἐννέα, τοῦ συμβεβηκότος σύνθετα, δεῖ σκοπεῖν, εἰ ἄρα ὑπάρχει ὁρισμὸς καὶ τούτων τῶν συμβεβηκότων. Haben zusammengesetzte Begriffe, Begriffe, die mit einem quantitativen, qualitativen u. s. w. Prädikate verbunden sind, z. B. „weisser Mensch", einen λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι? Hat „weisser Mensch" ein substanzielles Wesen, das sich begrifflich ausdrücken lässt? (§. 10.) Nein, weil er nichts Anundfürsichseiendes, für sich Subsistirendes, kein καθ' αὑτὸ λεγόμενον ist (§. 11). Und diess dessbalb nicht, weil „Mensch" und „Weisses" nicht Ein Wesen, zusammengehörige Bestimmungen (μέρη) einer wirklichen Einzelsubstanz sind. Nicht der „weisse Mensch" hat reelles Dasein, sondern der „Mensch", der nur accidenteller Weise „weiss" ist.

Unter den in unserem §. aufgezählten Kategorieen findet man ungewöhnlicher Weise auch die κίνησις aufgeführt. Anderwärts läugnet Aristoteles, dass die κίνησις eine eigene Kategorie bilde, vgl. Met. XI, 9, 2 und die Anm. z. d. St. In der vorliegenden Stelle jedoch ist die κίνησις ohne allen Zweifel nur ein abgekürzter Ausdruck für das ποιεῖν und πάσχειν (was bekanntlich eine eigene Kategorie ist), wie umgekehrt Top. 120, b, 26 das Bewegte als eine Art des Thätigen oder Leidenden bezeichnet wird. Vergl. Trendelenburg, Gesch. d. Kateg.-Lehre S. 135, der noch auf Eth. Eud. 1217, b, 29. 33 aufmerksam macht.

11. Zu ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν καθ' αὑτὸ λεγομένων οὐδὲ τοῦτο be-

merkt Alex. 436, 5: τουτέστιν, ἐκείνων τῶν φύσεων τῶν καθ' αὐτὸ οὐσῶν ὁρισμοὺς εἶναί φαμεν· ὁ δὲ λευκὸς ἄνθρωπος καθ' αὐτὸ μὴ ὢν μηδὲ δυνάμενος εἶναι καθ' αὐτό ἀλλ' ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ὤν, ὥσπερ καὶ ὁ μουσικὸς Σωκράτης ἐν τῷ Σωκράτει, πῶς ἔσται τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου ὁρισμός; — — ὁ μὲν ἄνθρωπος ἐστιν, ὁ δὲ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ἀλλὰ συνέβη τῷ ἀνθρώπῳ.

12. Parenthetische Erörterung §. 12. 13. 14. „Weisser Mensch," war zuvor gesagt worden, ist kein Anundfürsichseiendes, ist ein οὐ καθ' αὐτὸ λεγόμενον. Höchstens — fährt Arist. sich limitirend fort — ist ein zusammengesetzter Begriff, wie der genannte, insofern ein καθ' αὐτὸ λεγόμενον, (somit eines ὁρισμὸς fähig), als das οὐ καθ' αὐτὸ auch in anderer Bedeutung (vielleicht ist διχῶς zu ändern in ἄλλως oder διχῶς ἄλλως, denn auf ἄλλως liegt der logische Accent) gebraucht wird, und zwar in doppelter, nämlich ἐκ προσθέσεως und οὐκ ἐκ προσθέσεως. Das „Weisse" (τὸ λευκὸν) wird definirt ἐκ προσθέσεως, also οὐ καθ' αὐτό, wenn man in der Definition desselben den Begriff des „Menschen" dazunimmt (εἰ τὸ λευκῷ εἶναι ὁριζόμενος λέγει τις λευκοῦ ἀνθρώπου λόγον); umgekehrt durch Weglassung, also wiederum οὐ καθ' αὐτὸν wird definirt der „weisse Mensch" (ὁ λευκὸς ἄνθρωπος = τὸ ἱμάτιον), wenn man in der Definition desselben nur das „Weisse" (τὸ λευκὸν) definirt; (was nach §. 14 falsch ist, da „weisser Mensch" und „Weisses" nicht identisch sind). In diesen beiden Fällen wird also Etwas οὐ καθ' αὐτὸ definirt: ein Zusammengesetztes (σύνθετον), wie „weisser Mensch" (oder ἱμάτιον), wird also καθ' αὐτὸ definirt (ἔστι τῶν καθ' αὐτὸ λεγομένων), wenn jene beiden Abwege des Definirens vermieden werden. Im Gegensatz gegen jene beiden Arten des οὐ καθ' αὐτὸ ist also ein σύνθετον, wie λευκὸς ἄνθρωπος (oder ἱμάτιον) ein καθ' αὐτὸ λεγόμενον, und folglich des ὁρισμὸς fähig. — Die Schlussentscheidung dieser Aporie folgt §. 19 ff.: ὁρισμὸς und τί ἦν εἶναι werden in mehrfacher, bald strengerer, bald laxerer Bedeutung gebraucht: im ursprünglichen und eigentlichen Sinne des Worts (πρώτως) findet ὁρισμὸς statt nur von den einfachen Einzelsubstanzen (τῶν οὐσιῶν, genauer τῶν γένους εἰδῶν); im laxeren Sinne des Worts (ἑπομένως) auch von Zusammengesetztem, wie λευκὸς ἄνθρωπος.

13. Construction: τὸ μὲν γὰρ λέγεται (oder ὁρίζεται οὐ καθ' αὐτό, τῷ αὐτό, ὃ ὁρίζεται, (nämlich τὸ λευκόν) ἄλλῳ (nämlich τῷ

ἀνθρώπῳ) προσκεῖσθαι (oder προςτίθεσθαι, nämlich in der gegebenen Definition): τὸ δὲ (οὐ καθ' αὑτὸ ὁρίζεται), τῷ ἄλλο (nämlich ὁ ἄνθρωπος) αὐτῷ (nämlich τῷ λευκῷ ἀνθρώπῳ oder τῷ ἱματίῳ) προςκεῖσθαι, (und trotzdem ἐν τῷ ὁρισμῷ μὴ λέγεσθαι). Bonitz (obs. crit. S. 118) supplirt zu τῷ ἄλλο αὐτῷ — δεῖν προςκεῖσθαι, mit Alex. 436, 23.

14. Genauer: οὐ μέντοι τὸ τί ἦν εἶναι λευκῷ ἀνθρώπῳ ἐστὶ λευκῷ εἶναι. Die Worte des Grundtextes sind bis zur Unverständlichkeit abbrevirt und vielleicht verstümmelt. Wenn nicht, so ist umgekehrt durch weitere Reduction zu helfen. So Bonitz, der (a. a. O. S. 120) unter Ausstossung des ersten εἶναι unsern Passus so schreibt: οὐ μέντοι τὸ τί ἦν λευκῷ εἶναι. — Das den §. einleitende δὴ will Bonitz (a. a. O. S. 119) in δὲ verändert wissen, indem er unsern §. als Gegensatz gegen die letzten Worte des vorhergehenden Satzes fasst. Setzt man jedoch unsern §. in Beziehung zum Grundbegriff des vorhergehenden §., so kann δὴ stehen bleiben. Eine Definition, sagt Arist. §. 13, wie die genannte, ist ein ὁρίζειν μὴ καθ' αὑτό: denn (δή) u. s. w.

15. Hauptthese: der ὁρισμὸς und folglich das τί ἦν εἶναι findet nur von Demjenigen statt, was ein τόδε τι oder eine οὐσία ist, nicht aber von Demjenigen, was ein σύνθετον, eine äusserliche Verknüpfung oder ein Aggregat von Bestimmungen ist, wie z. B. der „weisse Mensch."

Die betreffende Stelle unseres §., in der diese These ausgesprochen ist: ὅπερ γάρ τί ἦν εἶναι, leidet augenscheinlich an einem Textverderbniss. Sie ist nicht nur an sich ganz unverständlich, sondern sie passt auch nicht zu dem, was folgt. Aus den folgenden, mit einer Adversativpartikel eingeführten Worten ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε τι ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον geht offenbar hervor, dass zuvor das τόδε τι in Beziehung zum τί ἦν εἶναι gesetzt worden war. Man ist unwillkührlich versucht — eine Conjectur, auf die auch ich, unabhängig von Bonitz (a. a. O. S. 120), gerathen war — die fraglichen Worte folgendermassen abzuändern: ὅπερ γὰρ τόδε τι, ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι. Dieser Text kommt dem handschriftlich überlieferten sehr nahe, wenn man mit Cod. A^b und γρ. E. das erste ἦν εἶναι an der Vulgata streicht. —

Aller Zweifel jedoch an der Richtigkeit der angegebenen Verbesserung ist jetzt durch die Bonitz'sche Ausgabe des alexander'schen Commentars gehoben worden. In den griechischen Handschriften Alexanders (so weit diese bis jetzt verglichen worden, also auch im Brandis'schen Texte) fehlt eine Erklärung oder Paraphrase des betreffenden aristotelischen Passus: dagegen gibt der Sepulveda'sche (lateinische, doch buchstäblich übersetzte) Text Alexanders folgende (in den jetzigen griechischen Handschriften weggefallene) Umschreibung unserer Stelle: Quaerit, num qua entium quiditas habeatur an nulla prorsus (*εἰ ἔστι τί ἦν εἶναί τι ἢ ὅλως οὔ*), quam quaestionem solvit dicens: „quod enim aliquid est, hoc est quiditas," id est, quiditas est cujusque substantia. Alexander hat folglich, wie aus diesem Citate hervorgeht, den gleichen Text vor sich gehabt, der oben vermuthet worden ist.

Der Anfang unseres §. *ἆρα ἔστι τί ἦν εἶναί τι κτλ.* ist etwas abrupt, und die Frage, die er stellt, fällt um so mehr auf, als die vorliegende Erörterung längst darüber hinaus ist. Nicht darum handelt es sich mehr, ob es ein *τί ἦν εἶναι* überhaupt gebe, sondern darum, ob ein solches dem Zusammengesetzten, wie „weisser Mensch," zukomme. Diesen Schwierigkeiten sucht Bonitz a. a. O. S. 120 dadurch abzuhelfen, dass er die Worte *ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι* aus dem vorhergehenden §. zum vorliegenden Satze zieht, und folgenden Text herstellt: *ἀλλὰ τῷ* (so Ald. Sylb., *τὸ* Bekker, *τοῦ*? vgl. 5, 14.) *ἱματίῳ εἶναι ἆρα ἔστι τί ἦν εἶναί τι ὅλως* (*ἢ ὅλως* Codd.) *ἢ οὔ;* — Das darauffolgende *γὰρ* erklärt sich aus einem zu subintelligirenden Nein (*οὐκ ἔστι*), mit welchem im Sinne des Arist. die vorstehende Frage zu beantworten ist.

16. Noch genauere Beantwortung der Grundfrage: *τίνι ὑπάρχει τὸ τί ἦν εἶναι.* Das *τί ἦν εἶναι* kommt nur demjenigen zu, was der Definition, des *ὁρισμὸς* (im strengen logischen Sinne des Worts) fähig ist, *ὧν ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός.* Der *ὁρισμὸς* aber, bekanntlich aus der Gattung und den artbildenden Differenzen bestehend (*ἐκ τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ γένους ὁ τοῦ εἴδους ἐστὶ λόγος* Top. 143, b, 20), findet statt von Demjenigen, was Art (*γένους εἶδος*, vgl. über diesen Ausdruck die Anm. zu 1, 9, 21) ist. Folglich kommt das *τί ἦν εἶναι* nur (oder vorzugsweise nur) Demjenigen zu, was Art ist — *οὐκ ἔσται ἄρα οὐθενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον* §. 17.

Zu dem Gesagten fügt unser §. noch einige abwehrende Bestimmungen hinzu. *Ὁρισμὸς* findet statt von Demjenigen was Art ist, (von Demjenigen, worin Gattung und artbildende Differenzen als Stoff und Form zur völligen Einheit, zur Einheit einer Einzelsubstanz zusammengegangen sind, vgl. Met. VII, 12), nicht aber von Aggregatbegriffen, wie „weisser Mensch." Aggregatbegriffe, wie der genannte, werden um nichts der Definition (des *ὁρισμὸς*) fähiger dadurch, dass man ihnen Ein *ὄνομα* gibt: *ὁρισμὸς οὐκ ἔστιν ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ*: der *λόγος* „weisser Mensch" z. B. ist dadurch um nichts mehr Einzelsubstanz und Artbegriff (also definirbar) geworden, dass man ihm ein gleichbedeutendes (*τῷ λόγῳ ταὐτὸ σημαῖνον*) *ὄνομα*, nämlich *ἱμάτιον*, gegeben hat. Ein Aggregatbegriff oder Aggregatding (*ὅσα τῷ συνεχεῖ ἕν, ὥσπερ ἡ Ἰλιάς, ἢ ὅσα συνδέσμῳ ἕν* §. 26) wird nicht zu einer substanziellen Einheit, zu einem wahren *ἕν* dadurch, dass man ihm eine einheitliche Bezeichnung, ein *ὄνομα*, beilegt. (Vgl. de interpr. 20, b, 16: *λέγω δὲ ἓν οὐκ ἐὰν ὄνομα ἓν ᾖ κείμενον, μὴ ᾖ δὲ ἕν τι ἐξ ἐκείνων, οἷον ὁ ἄνθρωπος ἴσως ἐστὶ καὶ ζῷον καὶ δίπουν καὶ ἥμερον, ἀλλὰ καὶ ἕν τι γίνεται ἐκ τούτων· ἐκ δὲ τοῦ λευκοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ βαδίζειν οὐχ ἕν*). Sonst wären alle Beschreibungen (*λόγοι*) Definitionen, denn die weitläufigste Beschreibung eines Aggregatdings (*ὁστισοῦν λόγος*) lässt sich in einem *ὄνομα* zur Einheit zusammenfassen (so dass dieses *ὄνομα ταὐτὸ σημαίνει τῷ λόγῳ*). Auch die Ilias (die doch nur ein *ὄνομα* ist für ein Aggregat von Gesängen, die nur *συνεχεῖ ἕν* ist, nach §. 26, ähnlich einem Holzhaufen, Met. V, 6, 6) wäre alsdann definirbar (*ὁρισμὸς ἔσται*, genauer: ihr *λόγος* wäre *ὁρισμός*, d. h. bestehend aus Gattung und artbildenden Differenzen). Vgl. Anal. Post. II, 7. 92, b, 26: *εἰ ἄρα ὁ ὁριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστιν ἢ τί σημαίνει τοὔνομα, εἰ μή ἐστι μηδαμῶς τοῦ τί ἐστιν, εἴη ἂν ὁ ὁρισμὸς λόγος ὀνόματι τὸ αὐτὸ σημαίνων. ἀλλ' ἄτοπον. πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μὴ οὐσιῶν ἂν εἴη καὶ τῶν μὴ ὄντων· σημαίνειν γάρ ἐστι καὶ τὰ μὴ ὄντα. ἔτι πάντες οἱ λόγοι ὁρισμοὶ ἂν εἶεν· εἴη γὰρ ἂν ὄνομα θέσθαι ὁποιῳοῦν λόγῳ, ὥστε ὅρους ἂν διαλεγοίμεθα πάντες καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἂν εἴη.* Somit findet Definition (Zerlegung in Gattung und artbildende Differenzen) nur bei Demjenigen statt, was ein *πρῶτόν τι* (= *πρώτη οὐσία* vgl. 11, 26. 27 oder = *καθ' αὑτὸ λεγόμενον* nach 6, 10. 19: *ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ*

τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτό ἐστι, δῆλον) oder πρώτη οὐσία ist, nicht aber bei Demjenigen, was Prädikate (συμβεβηκότα) bei sich hat oder eine Summe von Prädikaten ist (ὅσα λέγεται τῷ ἄλλο κατ' ἄλλο λέγεσθαι, ὅσα λέγεται κατὰ μετοχὴν καὶ πάθος καὶ ὡς συμβεβηκός §. 17).

Ueber die Bedeutung von λόγος, ὄνομα und ὁρισμὸς möge noch folgendes bemerkt werden. *Λόγος* ist der weiteste unter diesen Begriffen: λόγος ist jede Aussage, jede Beschreibung oder Bezeichnung eines Dings in Worten oder in einem Satze, λόγος ἐστὶ λέγων, τί σημαίνει ἕκαστον §. 18. Vgl. de interpr. 4. 16, b, 26: λόγος ἐστὶ φωνὴ σημαντική, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον. Poet. 20. 1457, a, 23: λόγος ἐστι φωνὴ συνθετὴ σημαντική, ἧς ἔνια μέρη καθ' αὑτὰ σημαίνει τι. Rhet. III, 2. 1404, b, 26: ὁ λόγος συνέστηκεν ἐξ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων. Zum Beispiel: der Satz ὁ ἄνθρωπός ἐστι λευκός, die Definition ὁ ἄνθρωπός ἐστι ζῷον κτλ., die Wortverbindung ὁ λευκὸς ἄνθρωπος ist ein λόγος. Nicht aber ist der λόγος „ἄνθρωπος λευκός" ein *ὄνομα*, da ein ὄνομα (im strengen Sinne des Worts) eine einfache (nicht aus zwei oder mehreren Worten zusammengesetzte) Bezeichnung ist. Vgl. de interpr. 2. 16, a, 19: ὄνομά ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον· ἐν γὰρ τῷ Κάλλιππος (was z. B. ein ὄνομα ist) τὸ ἵππος οὐδὲν αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ σημαίνει. Ebenso Poet. c. 20. 1457, a, 10 ff. und 31 ff. Um daher den λόγος „weisser Mensch" auf ein ὄνομα zu reduciren, hat ihm Arist. oben (§. 11) (willkührlich) das ὄνομα „ἱμάτιον" gegeben. *Ὁρισμὸς* oder ὅρος endlich ist der λόγος desjenigen ὄνομα, das ὄνομα einer οὐσία oder eines εἶδος ist (VII, 12, 6: ὁ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν οὐσίας. IV, 7, 13: ὁ λόγος, οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον, ὁρισμὸς γίνεται). Er drückt das τί ἦν εἶναι der betreffenden Einzelsubstanz aus, indem er Gattung und artbildende Differenz angibt, vgl. Waitz zum Organon 94, a, 11.

18. Definition (im strengen Sinne, d. h. mittelst der Angabe von Gattung und artbildender Differenz) und das τί ἦν εἶναι kommt den Aggregatdingen (wie z. B. weisser Mensch, Ilias) nicht zu, wohl aber Beschreibung, Angabe der ihnen zukommenden Prädikate in Worten. Alexander umschreibt unsern §. so: καὶ ἑκάστου τῶν ἄλλων λόγος ἐστὶ σημαίνων ὅτι ὑπάρχει τόδε τῷδε, ἐὰν τεθῇ ὄνομα

439, 4. Hiernach ist man versucht, den Text unseres §. mit leichter Abänderung folgendermassen zu schreiben: ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἑκάστε καὶ τῶν ἄλλων, ὅστις [statt τί] σημαίνει, (ἐὰν ᾖ ὄνομα), ὅτι τόδε τῷδε ὑπάρχει, d. h. „eine beschreibende Rede gibt es allerdings auch für die übrigen Dinge, die in Worten angibt, dass einem benannten Gegenstande das und das zukomme."

19. Abschliessende Erörterung und Entscheidung, mit ἢ eingeführt, wie oben §. 12; ἢ gibt dem Satze, den es einführt, limitirende Bedeutung. Πρώτως — sagt Arist. abschliessend — findet ὁρισμὸς und τί ἦν εἶναι, wie zuvor erörtert worden, nur von einfachen (artbegrifflichen) Einzelsubstanzen statt, secundär und in gewissem Sinne (ἑπομένως, οὐ πρώτως, πώς) jedoch auch von Qualitativem, Quantitativem, u. s. f., kurz von Accidentellem. Es kommt also darauf an, ob der ὁρισμὸς und das τί ἦν εἶναι im strengeren oder laxeren Sinne des Worts genommen wird.

20. τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, ἀλλὰ τῷ μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως — vgl. Met. V, 7 und die Einleitung zu diesem Cap. Es gibt (V, 7, 4. XIV, 2, 9) so viele Arten des Seins, als es Kategorieen gibt. Vgl. die Anm. zu IV, 2, 1. Mensch ist, tausend ist, grün ist: aber das erste als οὐσία, das zweite als ποσόν, das dritte als ποιόν. Das primitive Sein ist das Sein der Einzelsubstanz: aber auch von den folgenden Kategorieen (Quantitatives, Qualitatives, Thun, Leiden, Wo u. s. w.) drückt jede eine eigenthümliche, (wenn auch secundäre) Art des Seins aus. Τῇ μὲν οὐσίᾳ ὑπάρχει τὸ εἶναι πρώτως, τοῖς δ' ἄλλοις κατηγορεμένοις ἑπομένως. So ist es auch beim τί ἐστι: τὸ τί ἐστιν ἁπλῶς μὲν ὑπάρχει τῇ οὐσίᾳ, πὼς (vgl. d. Anm. zu III, 4, 42) δὲ τοῖς ἄλλοις (nämlich τῷ ποιῷ, ποσῷ u. s. f.). Das heisst, in gewissem Sinne kann man auch fragen: was ist (τί ἐστι) das Grün? was ist ein Tausend? was ist fliegen? Aber nur in gewissem Sinne. Denn auf die Frage τί ἐστι gehört als Antwort die Angabe der Gattung. Auf die Frage τί ἐστι ὁ ἄνθρωπος wird geantwortet: er ist ζῷον (vgl. Met. V, 18, 6). Hieraus geht hervor, dass das τί ἐστι im eigentlichen Sinne (ἁπλῶς) nur den Einzelsubstanzen zukommt, weil nur hier Angabe der Gattung möglich ist: in gewissem Sinne jedoch (πὼς δὲ) καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστιν, findet ein Was auch bei den übrigen Arten des Seins statt. — Ueber λογικῶς und die Ansicht „Einiger," das Nichtseiende sei

(was ohne Zweifel auf Plato geht) s. d. Anm. zu §. 5 und zu XIV, 2, 8.

21. Unser §. hat wahrscheinlich folgenden Sinn. Arist. hatte zuvor auseinandergesetzt, dass man in gewissem Sinne von einem *τί ἐστι* auch des Quantitativen u. s. f. reden könne, ebenso wie manche Leute sagen, auch das Nichtseiende sei. Hier unterbricht sich nun Arist. mit der Bemerkung: doch genug der Erörterung darüber, *πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον*: es kommt mehr darauf an, *πῶς ἔχει ἕκαστον. διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανερὸν κτλ.*

22. Vgl. über diesen §. bes. Bonitz a. a. O. S. 14 ff. Bonitz weist treffend nach, dass die richtige Erklärung des ganzen §. davon abhängt, dass nach *ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι* mit einem Komma interpungirt wird, eine Interpunktion, die Brandis und Bekker im Widerspruch mit sämmtlichen früheren Ausgaben weggelassen haben. Arist. will zeigen, dass das *τί ἦν εἶναι* im eigentlichen und ursprünglichen Sinne des Worts (*πρώτως καὶ ἁπλῶς*) nur den Einzelsubstanzen, in abgeleiteter, uneigentlicher Weise jedoch auch den übrigen Kategorieen zukomme. (Mit andern Worten: nur eine Einzelsubstanz, z. B. Mensch, Vogel, hat (genau genommen) ein Wesen, ein subsistirendes Sein, nicht aber ein Solches, was nicht Einzelsubstanz, sondern ein Qualitatives, Quantitatives u. s. w. (also an einem Wesen) ist, wie z. B. grün, tausend, fliegen: von einem Seienden der letztern Art findet nur uneigentlich ein *τί ἦν εἶναι* statt). Arist. begründet diess (die zweifache Bedeutung von *τί ἦν εἶναι*) damit, dass auch das *τί ἐστι*, ja das Sein (*τὸ ἔστιν*) überhaupt in gedoppelter (einer engeren und einer weiteren) Bedeutung gebraucht werde (*πλεοναχῶς λέγεται*): *καὶ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων, ποσόν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα* (§. 19). Und gleichwie das *τί ἐστι* bald *ἁπλῶς* oder *πρώτως*, bald *πὼς* oder *ἑπομένως* ausgesagt wird (§. 20), so auch das *τί ἦν εἶναι* (§. 22): *ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι, ὁμοίως καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὑπάρξει πρώτως μὲν καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις* (sc. *τῶν κατηγορουμένων*), nur freilich in diesem letztern Falle nicht mehr als *τὸ τί ἦν εἶναι* einer *οὐσία*, als reiner Begriff des Wesens, sondern als Begriff eines Quantitativen, Qualitativen u. s. w. (*οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ ποιῷ ἢ ποσῷ τί ἦν εἶναι*). — Aus dieser Darstellung des Ge-

dankenzusammenhangs geht hervor, dass die Worte ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστιν ein abgesondertes Satzglied bilden, entsprechend den Worten καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει. Ebenso Alexander 440, 20 ff. — Wenn daher Trendelenburg in seiner Abhandlung über das τί ἐστι und τί ἦν εἶναι (Rhein. Mus. 1828, 4. und zu de anim. S. 192 ff.) vorzüglich auf unsere Stelle, die er nach der Brandis'schen Interpunktion gelesen hat, sich stützt, um daraus seine Auffassung des τί ἐστι zu begründen (s. Rhein. Mus. a. a. O. S. 475 und zu de anim. S. 193), so fallen mit dieser falschen Interpunktion auch die Folgerungen, die er daraus für die Bedeutung des τί ἐστι gezogen hat.

23. Der erste Satz des §. ist verworren und dunkel. Auch Alexander ist sichtbar in Verlegenheit, wie er ihn befriedigend erklären soll: er sucht sich durch Umstellung der Satztheile zu helfen, ohne jedoch damit ins Reine zu kommen. Ich möchte folgende Erklärung vorschlagen. Augenscheinlich beschäftigt sich Arist. in unserem §. mit der Frage, wie sich das (in gewissem Sinne von ihm zugestandene) Sein τῶν ἄλλων κατηγορουμένων (des Quantitativen, Qualitativen, des Wo u. s. f.) verhalte zum Sein der οὐσία. Zur Beantwortung dieser Frage zählt er vorerst die verschiedenen möglichen Auffassungsweisen auf — δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα (d. h. τὰ ἄλλα κατηγορούμενα) φάναι εἶναι ὄντα, ἢ κτλ. Diese möglichen Auffassungsweisen sind folgende. 1) Entweder, sagt Arist., ist das Sein der οὐσία und das Sein der andern Kategorieen ein nur homonymes (δεῖ τὴν οὐσίαν καὶ τὰς λοιπὰς κατηγορίας ἢ ὁμωνύμως ὄντα λέγειν Alex. 441, 8). Homonym ist, was nur den Namen gemein hat, aber nicht die Sache (vgl. d. Anm. zu I, 6, 4.); homonym ist z. B. der lebendige Kallias und der gemalte Kallias. Ist also das Sein des Quantitativen (u. s. w.) ein nur homonymes mit dem Sein der οὐσία, so kommt ihm das Sein nur nominell, aber nicht reell, — eigentlich nur abusive — zu: ähnlich ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, wie auch das nicht Wissbare homonym mit dem Wissbaren ist, (vgl. Met. V, 12, 7., wo τὸ ἔχειν ἕξιν und τὸ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν homonym genannt werden). Da hiernach die Worte ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν offenbar ein erläuterndes Beispiel der Homonymie abgeben, so sind sie, wie ich glaube, von ihrer jetzigen Stelle, wo sie keinen Sinn haben, zu verrücken, und hinter φάναι εἶναι ὄντα

zu setzen. 2) Oder ist das Sein der übrigen κατηγορούμενα mit dem Sein der οὐσία synonym, d. h. (vgl. die Anm. zu I, 6, 4.): den erstern kommt das gleiche Sein, ein eben so volles Sein zu, wie der letztern. — Diese zweite mögliche Auffassung, die durch das vorangegangene ὁμωνύμως offenbar gefordert ist, wird nun auffallenderweise in unserem §. nicht aufgezählt. Alexander bemerkt τὸ „ὁμωνύμως" ἐλλιπῶς τεθὲν ἀσάφειαν ἐποίησε πολλήν. ἔδει γὰρ προςκεῖσθαι καὶ τὸ συνωνύμως 440, 28. Ich glaube jedoch, dass dieses fehlende Moment nicht einfach subintelligirt werden kann, sondern dass ἢ συνωνύμως als zweites Glied der Disjunction ausdrücklich in Text gesetzt werden muss. 3) Oder endlich, was die dritte mögliche Auffassungsweise ist, muss man jene κατηγορούμενα seiend nennen προςτιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας. Die letzten Worte sind dunkel und vieldeutig. Ἀφαιρεῖν heisst bei Arist. in der Regel „abstrahiren" (vgl. die Anm. zu VI, 4, 6.), „etwas als ein Abgezogenes (ὡς ἐν ἀφαιρέσει ὄν, ὡς κεχωρισμένον) betrachten", ein Accidentelles (z. B. τὸ ποσὸν Met. XI, 3, 12.) betrachten ohne Rücksicht auf die Einzelsubstanz, der es (z. B. als Quantität, kurz als συμβεβηκὸς) anhaftet (ἄνευ τοῦ πράγματος, οὗ ἐστι πάθος VII, 5, 7.). Wie nun dem, was ἐξ ἀφαιρέσεως ist, sonst als sein Gegentheil dasjenige gegenüberzustehen pflegt, was ἐκ προςθέσεως ist (vgl. die Anm. zu I, 2, 9. XIII, 2, 26.), so drückt, glaube ich, προςτιθέναι in unserer Stelle das Gegentheil von dem aus, was der eben gegebenen Erörterung zufolge ἀφαιρεῖν bedeutet: es bedeutet θεωρεῖν τι ὡς ἐκ προςθέσεως, d. h. ὡς ἐν ὕλῃ ὄν. Θεωρεῖν τι προςτιθέντα καὶ ἀφαιροῦντα ist somit diejenige Betrachtungsweise, die dem Mathematischen eigenthümlich zukommt, sofern dieses bald ὡς χωριστὸν oder ἐξ ἀφαιρέσεως (Met. XI, 3, 12.), bald ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον (VII, 10, 33.) oder ἐκ προςθέσεως betrachtet wird, also ein Sein nur hat im Act der Abstraction — ein Mittelding zwischen objectivem und rein subjectivem oder gedachtem Sein. — Ist diese Erklärung der in Rede stehenden Worte richtig, so wäre hiernach die dritte mögliche Auffassungsweise, die Arist. in unserem Satze hinsichtlich des Seins der ἄλλα κατηγορούμενα vorschlägt, die: dieses Sein dem Sein des Mathematischen gleichzustellen, das Sein des ποιὸν, ποσὸν u. s. w. für ein solches anzusehen, was weder wesenhaft (οὐσιωδῶς, συνωνύμως), noch auch blos dem Namen nach

(ὁμωνύμως), sondern — ein Mittelding zwischen beiden — durch Abstraction ist.

Die richtige Auffassungsweise, fügt Arist. bei, sei die, das fragliche Sein, das Sein der ἄλλα κατηγορούμενα, weder für blos homonym, noch für synonym (ὡσαύτως = συνωνύμως, vgl. die Anm. zu 6, 4.) zu halten mit dem Sein der οὐσία, ihm weder ein blos nominelles, noch ein volles und wesenhaftes Sein beizulegen, sondern es in die Mitte zu stellen zwischen diese beiden Arten des Seins, ungefähr wie das λέγεσθαι πρός τι in der Mitte steht zwischen dem λέγεσθαι κατά τι (oder συνωνύμως) und dem λέγεσθαι ὁμωνύμως (in welcher Hinsicht das zu IV, 2, 4 Gesagte zu vergleichen ist). Es kommt ihm also eine eigenthümliche mittlere Art des Seins zu, die Arist. jedoch nur gleichnissweise und ins Ungefähre bestimmt.

25. Secundär (οὐ πρώτως), sagt Arist., kommt auch dem Andern (was nicht οὐσία, sondern ποιὸν, ποσὸν ist) ὁρισμὸς zu. Durch dieses Zugeständniss (ἂν τοῦτο τιθῶμεν) gibt man das Wesen des ὁρισμὸς noch nicht auf: denn es folgt aus jenem Zugeständniss noch nicht nothwendig, dass nun gleich jedes beliebige ὄνομα, ὃ ἂν λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ (vgl. §. 16.), das heisst, jedes ὄνομα, das ein Aggregat von Bestimmungen (λόγος) zur Einheit des Namens zusammenfasst (vgl. das zu §. 15 u. 16 Gesagte), z. B. das ὄνομα Ἰλιάς, der Definition fähig ist, und dass der λόγος jedes solchen ὄνομα schon Definition ist. Der Definition fähig ist nur dasjenige ὄνομα, ὃ ἂν τινὶ λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ: nur bei einer gewissen Art von λόγοι ist das gleichbedeutende ὄνομα definirbar, ist der λόγος desselben schon Definition. Und zwar — wird §. 26 erläuternd hinzugefügt — bei solchen λόγοις, welche λόγοι eines Einzelwesens (ἑνός τινος, näher eines πρώτως ἑνός) sind. — Statt ἀλλὰ möchte ich schreiben ἀλλ' ἄν.

26. „Definirbar, sagt Arist., ist das gleichbedeutende ὄνομα eines λόγος alsdann (oder: Definition ist ein λόγος alsdann), wenn er λόγος eines Einzeldings, ἑνός τινος, ist, jedoch nicht eines solchen Einzeldings, das Aggregat oder Collectiv-Einheit (τῷ συνεχεῖ ἢ συνδέσμῳ ἕν) ist, wie z. B. die Ilias, sondern eines solchen, das substanziell eins ist.“ Diess nämlich ist unzweifelhaft der Sinn der zuletzt übersetzten Worte, der jedoch durch das ὁσαχῶς

des Grundtextes sehr ungenügend ausgedrückt wird. Unter die verschiedenen Bedeutungen des *ἕν* gehört ja auch das *συνδέσμῳ ἕν*: beides kann daher in keinen logischen Gegensatz gebracht werden. Alexander drückt sich in der Paraphrase richtig so aus: *ὁσαχῶς λέγεται τὸ κυρίως ἕν* 442, 21. Allein dieses *κυρίως*, auf dem der logische Accent liegt, darf unmöglich fehlen. Man muss daher mindestens *ὁσαχῶς ἄλλως* (wie Anal. Pr. 34, a, 14), besser noch *ὁσαχῶς πρώτως* schreiben. Dazu Met. V, 6, 19: *τὰ πρώτως λεγόμενα ἕν (ἐστι ταῦτα), ὧν ἡ οὐσία μία.*

Die Ilias ist bei Aristoteles das stehende Beispiel einer Aggregat-Einheit. Man vergleiche folgende Stellen, die auch in anderer Hinsicht auf unsern §. ein Licht zurückwerfen. Met. VIII, 6, 3.: *ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ καθάπερ ἡ Ἰλιάς, ἀλλὰ τῷ ἑνὸς εἶναι.* Anal. Post. II, 10. 93, b, 35.: *λόγος δ' εἷς ἐστι διχῶς, ὁ μὲν συνδέσμῳ, ὥσπερ ἡ Ἰλίας, ὁ δὲ τῷ ἓν καθ' ἑνὸς δηλοῦν μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Poet. c. 20. 1457, a, 28.: *εἷς ἐστι λόγος διχῶς· ἢ γὰρ ὁ ἓν σημαίνων, ἢ ὁ ἐκ πλειόνων συνδέσμων, οἷον ἡ Ἰλιὰς μὲν συνδέσμῳ εἷς, ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τῷ ἓν σημαίνειν.*

28. *ἄλλον δὲ τρόπον τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου ὡς συνθέτου ἔσται ὁρισμός, ἢ* (*ἄλλος καὶ* steht hier, wie oft bei Arist. = *ἄλλος ἤ*, vgl. z. B. 3, 11. 6, 2.: *ἕτερος καί.* X, 3, 11.: *ἀντικειμένως καί.* X, 7, 1.: *ὁ αὐτὸς καί.* XI, 6, 21.: *ὁμοίως καί.* — Anderes bei Zell zur nik. Eth. S. 364) *τοῦ λευκοῦ καὶ τῆς οὐσίας* (= *τοῦ ἀνθρώπου*).

Cap. 5.

1 — 5. Den Inhalt dieser §§. gibt Asklepios richtig so an: *δείκνυσιν, ὅτι οὐ δυνατόν ἐστι, τῶν καθ' αὐτὸ ὑπαρχόντων εἶναι ὁρισμός, ἐπειδὴ ἐκ προσθέσεως ὑπάρχουσιν, ἅτε δὴ συμπαραλαμβανόντων αὐτοῖς καὶ τὰ ὑποκείμενα· ἐρωτώμενοι γάρ τί ἐστι περιττόν, φαμὲν ἀριθμὸς εἰς ἄνισα διαιρούμενος, καὶ παρελάβομεν τὸ ὑποκείμενον αὐτοῦ εἰς τὸν ὁρισμόν, φημὶ δὴ τὸν ἀριθμόν.* Schol. 746, a, 24. Ein *λόγος ἐκ προσθέσεως* ist es z. B., wenn der *ἄνθρωπος λευκὸς* definirt wird als *ζῷον πεζὸν δίπουν ἔχον χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως.* Sagt man nun, eine solche Definition sei keine rechte Definition, so fragt es sich, findet von Concretem in der Art des *σιμὸν* Definition statt oder nicht? Da das *σιμόν*, ähnlich wie der *ἄνθρωπος λευκός*, aus zwei Bestimmungen (*ῥὶς* und *κοῖλον*) besteht (ein *συνδεδυασμένον* oder *ἐκ*

δυοῖν λεγόμενον ist), so ist keine andere Definition davon möglich, als ἐκ προςθέσεως §. 1. — Folglich, ist die Schlussentscheidung (§. 5 und 11 ff.), findet kein ὁρισμὸς (im strengen logischen Sinne des Worts) von Begriffen, wie der genannte (τῶν οὐχ ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων) statt.

2. Ueber das σιμὸν vergl. Met. VI, 1, 11 ff. — Die σιμότης wird ausgesagt τῷ τόδε ἐν τῷδε, d. h. τῷ τὴν κοιλότητα εἶναι ἐν τῇ ῥινί. Die Formel τόδε ἐν τῷδε (nach Umständen auch ἄλλο ἐν ἄλλῳ: wozu zu vgl. Phys. 210, a, 21: ἄλλο ἐν ἄλλῳ λέγεται — ὡς τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ) ist bei A. ein nicht seltener Wechselbegriff für τὸ σύνολον oder σύνθετον. So weiter unten 11, 10: πάντ' ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περίεργον· ἔνια γὰρ τόδ' ἐν τῷδ' (= εἶδος ἐν ὕλῃ oder συνειλημμένα ἐξ εἴδους καὶ ὕλης) ἐστίν. 11, 27.: λέγω πρώτην οὐσίαν (= τί ἦν εἶναι), ἣ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ. De anim. 429, b, 13: ἡ σὰρξ οὐκ ἄνευ τῆς ὕλης, ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμὸν τόδε ἐν τῷδε. de part. anim. 640, b, 26: κλίνη τόδε ἐν τῷδε ἢ τόδε τοιόνδε. Stoff und Form bezeichnet Arist. häufig, wo diese Redeweise aus dem Zusammenhang klar ist, mit τόδε καὶ τόδε, z. B. VII, 8. vgl. namentlich VII, 8, 8: δεήσει εἶναι τὸ μὲν τόδε, τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην, τὸ δ' εἶδος.

Die Uebersetzung von σιμὸς in unserer Stelle ist schwierig. Ich habe es, um den Zusammenhang mit κοῖλον nicht verloren gehen zu lassen, „hohlnasig" übersetzt. Bekanntlich bedeutet σιμὸς stumpfnasig, stülpnasig — eine concave, mitten eingedrückte, unten aufgeworfene Nase, wie diejenige der Neger (Hdt. IV, 23. Winkelmann W.W. III, 148. IV, 54) und Kinder (Arist. Probl. 33, 18. 963, b, 15. Winkelmann W.W. V, 226 f. VII, 118).

3. Das σιμὸν ist, wie das ἄρρεν und περιττόν, eine wesentliche Art der Nase, es ist ein πάθος τῆς ῥινὸς καθ' αὑτήν. Es gibt nämlich nach Polit. V, 9. 1309, b, 23. (coll. Plat. Rep. V, 474, D. und Wyttenbach zu Plut. Mor. I. S. 301. Lpzg. Ausg.) dreierlei Arten von Nasen, gerade (ebene) Nase, ῥὶς εὐθεῖα, Adlernase (convexe Nase), τὸ γρυπόν, Stülpnase (concave Nase), τὸ σιμόν. Unter die eine oder andere dieser Arten muss die Nase ebenso nothwendig fallen, als das ζῷον entweder männlich oder weiblich, die Zahl entweder gerad oder ungerad ist.

4. Definition des ὑπάρχον καθ' αὑτό: ὑπάρχοντα καθ' αὑτὰ

ἐστιν, ἐν ὅσοις ὑπάρχει ὁ λόγος, οὗ πάθος ἐστὶ τὸ ὑπάρχον καθ' αὑτό. (Man tilge den Artikel vor πάθος, denn πάθος ist Prädikat, τοῦτο Subject, vgl. §. 7). Das Männliche z. B. ist ein ὑπάρχον oder συμβεβηκός τῷ ζῴῳ καθ' αὑτό, weil in ihm der Begriff des ζῷον, dessen Affection (πάθος) es ist, enthalten ist, weil es ohne den Begriff des ζῷον nicht definirt werden kann (vgl. §. 9), weil in seine Definition eine Definition des ζῷον mit aufgenommen werden muss. Das Weisse dagegen im Verhältniss zum Begriff des Menschen ist ein einfaches συμβεβηκός: συμβέβηκε τῷ ἀνθρώπῳ, λευκῷ εἶναι: das Weisse kann daher δηλοῦσθαι χωρίς, ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου. Das ὑπάρχειν oder συμβαίνειν καθ' αὑτὸ drückt folglich eine solche Bestimmtheit oder Eigenschaft aus, die sich zwar aus dem Begriff des ὑποκείμενον, dem dieselbe zukommt, nicht mit Nothwendigkeit ableiten lässt, die aber doch im Wesen desselben begründet, eine wesentliche Specification (wie das Gerade und Ungerade im Verhältniss zur Zahl), oder ein wesentliches Attribut (wie die Eigenschaft des Dreiecks, dass seine Winkel = 2 R.) der betreffenden οὐσία ist. Vergl. Met. V, 30, 8: λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. Ueber συμβαίνειν καθ' αὑτὸ vergl. die Anm. zu V, 30, 8.

8. τὸ σιμὸν ist = ῥὶς σιμή: folglich ῥὶς σιμὴ = ῥὶς ῥὶς σιμὴ und so ins Unendliche fort, da in dem σιμὴ immer eine neue ῥὶς steckt (ῥινὶ ῥινὶ σιμῇ ἔτι ἄλλο ἐνέσται). Folglich ist keine Definition der ῥὶς σιμὴ möglich, da man damit fast nie zu Ende käme.

11. Schreibe ἀλλ' εἰ, λανθάνει κτλ. Wollte Jemand, sagt Arist., das περιττὸν definiren ohne sein ὑποκείμενον, die Zahl, also z. B.: περιττόν ἐστι τὸ μὴ δυνάμενον εἰς δύο ἴσα διαιρεθῆναι (Alex. 446, 4), so ist dagegen zu sagen, dass diese Definition nicht genau, keine rechte Definition ist (οὐκ ἀκριβῶς λέγεται). Gibt es also, fährt Arist. §. 12. fort, Definitionen auch von Solchem, wie ἀριθμὸς περιττός, so sind diess Definitionen unächter Art, in welcher Hinsicht schon oben z. B. 4, 19 ff. und 25 von uns bemerkt worden, dass Definition in mehreren Bedeutungen (πολλαχῶς), in strengerem und in laxerem Sinn (πρώτως und οὐ πρώτως oder ἑπομένως) gebraucht werde. Im strengen, normalen Sinne (ὡδὶ) kommt nur den einfachen Einzelsubstanzen Definition zu, im wei-

teren Sinne (ὡδὶ) auch dem Uebrigen, z. B. demjenigen, was ein συνδυαζόμενον ist.

14. μόνων schreibt Bekker aus nur Einer, und zwar mittelmässigen Handschrift: alle übrigen haben μόνον. Nun kann zwar bei einer Aenderung, wie die vorliegende (des ο in ω) die Autorität der Handschriften nicht in Betracht kommen: doch mag bemerkt werden, dass Arist. häufig das adverbiale μόνον setzt, wo die bessere Gräcität und selbst logische Gründe die Flexion desselben fordern. Vgl. z. B. die mit der unsrigen fast gleichlautende Stelle 13, 20.: ἐλήχθη πάλαι ἢ μόνον εἶναι οὐσίας ὅρον ἢ μάλιστα. Zahlreiche andere, zum Theil sehr auffallende Stellen gibt Waitz zum Organon 50, b, 18.

Cap. 6.

Eine weitere Frage ist, ob das τί ἦν εἶναι einer οὐσία mit der οὐσία selbst identisch sei oder nicht (6, 1.). Diese Frage muss bejaht werden hinsichtlich der οὐσίαι. Das Gute und das Wesen des Guten (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι), das Thier und das Wesen des Thiers, das Sein und das Wesen des Seins, das Eins und das Wesen des Eins (ἓν καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι) sind eins und dasselbe: die οὐσία und das τί ἦν εἶναι τῇ οὐσίᾳ, Wirklichkeit und Wesen, Realität und Begriff fallen zusammen. Wären τὸ ἀγαθὸν und τὸ ἀγαθῷ εἶναι, wären empirisches Dasein und Wesen, Realität und Begriff losgetrennt von einander (ἀπολελυμέναι ἀλλήλων) und zweierlei, so würde die Folge sein, dass dem einen, dem Begriff, keine Realität, der andern, der Realität, kein Begriff, keine wissenschaftliche Erkennbarkeit zukäme: τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη, τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (§. 7.). Es ist folglich klar, ὅτι ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστιν (§. 19.).

Anders ist es bei den συμβεβηκότα. Der Begriff des Weissen z. B. und ein weisses Einzelding, etwa ein weisser Mensch, sind keineswegs eins und dasselbe (§. 2. 14. 15.), ausser eben κατὰ συμβεβηκός (§. 4.). Τὸ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον, οἷον τὸ λευκόν, οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό (sein Begriff und sein bestimmtes Dasein, in welchem es sich darstellt, sind nicht identisch, während z. B. der Begriff des Thiers mit dem reellen Thier identisch ist); καὶ γάρ, ᾧ συμβέβηκε, λευκόν ἐστι (nämlich

das ὑποκείμενον dieses Prädikats, z. B. der Mensch), καὶ τὸ συμβεβηκὸς (das Weisse selbst), und doch kann beides, Mensch und weisse Farbe, nicht eins sein (§. 14. 15.).

1. Ist das Einzelding identisch mit seinem begrifflichen Wesen (seinem τί ἦν εἶναι)? Ja — wie im Verlaufe bewiesen wird.

3. ὥς φασίν — nämlich die Sophisten, deren Argumentationen sich um das κατὰ συμβεβηκός ὄν zu drehen pflegten, vergl. Met. VI, 2, 7.

4. ἢ leitet auch hier (vgl. die Anm. zu 4, 19. und VIII, 5, 4.) die entscheidende Antwort auf die vorhergehende Aporie ein. Dass es in ähnlicher Bedeutung nicht selten bei Arist. steht, um die Antwort auf eine vorangegangene Frage einzuleiten, ist schon oben zu I, 9, 20 bemerkt worden.

Οὐκ ἀνάγκη, sagt Arist., ὅσα κατὰ συμβεβηκός, εἶναι ταὐτὰ — man ergänze τῷ τί ἦν εἶναι αὐτῶν. Vgl. §. 14. Alexander 447, 15. ergänzt τοῖς καθ' αὑτὸ οὖσιν, was in den logischen Zusammenhang weniger zu passen scheint (vgl. namentlich den Anfang von §. 5.). Was κατὰ συμβεβηκὸς ist, sagt Arist., ist nicht identisch mit seinem begrifflichen Wesen, denn die accidentellen Bestimmungen, die von einem Subjecte prädicirt werden (τὰ ἄκρα), z. B. λευκός, μουσικός, gehen mit ihm nicht zu wesentlicher Einheit zusammen (οὐ γίνεται ταὐτὰ τῷ ὑποκειμένῳ καθ' αὑτό oder ὡσαύτως), sondern sie sind mit ihm identisch nur κατὰ συμβεβηκός: es kommt also keine einfache Einzelsubstanz (die allein mit ihrem τί ἦν εἶναι identisch ist) heraus.

Ἄκρα sind bei Arist. sonst Oberbegriff und Unterbegriff (terminus major und minor) im Schluss, vgl. Trendelenburg Elem. Log. Arist. S. 88. Waitz zum Organon 26, a, 17. Sie sind die äussersten Enden, die im Mittelbegriff (terminus medius) zusammenhängen. Diese Anschauung auf unsere Stelle übergetragen, so vertritt hier das ὑποκείμενον die Stelle des Mittelbegriffs, die an ihm hängenden Prädikate oder συμβεβηκότα (z. B. λευκός, μουσικός) die Stelle der äussern Begriffe.

Ueber die Bedeutung von ὡσαύτως möge noch Folgendes bemerkt werden. In unserer Stelle ergibt sich seine Bedeutung schon aus dem logischen Gegensatze, den es zu κατὰ συμβεβηκὸς bildet: dem κατὰ συμβεβηκὸς ταὐτῷ steht gegenüber das καθ' αὑτὸ ταὐτόν,

vgl. Met. V, 9, l. 5. Und diess ist auch etymologisch die Bedeutung von ὡσαύτως = ὡς αὐτῶς (Buttmann Lexil. I, 41.). Aehnlich ὡσαύτως ἔχειν = κατὰ ταὐτὸ ἔχειν (Plat. Phaed. 78. D. E. 80. B. und sonst); ὡσαύτως λέγεσθαι = κατὰ ταὐτὸ oder συνωνύμως λέγεσθαι Met. VII, 4, 23., das Gegentheil ὡς ἑτέρως λέγεσθαι Top. 169, a, 31.

5. Beim Anundfürsichseienden aber, sagt Arist., ist Ding und Wesen (ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι) identisch. Arist. beweist diess in einer Argumentation, die freilich nur κατ' ἄνθρωπον ist, nur für den Platoniker Beweiskraft hat. Die Argumentation ist folgende. Wäre das Einzelding verschieden von seinem Wesen, wäre z. B. das ζῷον verschieden vom ζῴῳ εἶναι, so würde das Gleiche auch bei den Ideen stattfinden: jede Idee wäre verschieden von ihrem Wesen, das αὐτοζῷον z. B. wäre verschieden vom αὐτοζῴῳ εἶναι, und es müssten folglich über die Ideen wiederum andere, höhere (πρότεραι) Ideen gesetzt werden (ἔσονται ἄλλαι οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας), die sich zu den (eigentlich so genannten) Ideen gerade so verhielten, wie die Ideen selbst zu den Einzeldingen, d. h. wie das τί ἦν εἶναι zum ἕκαστον. Da nun die Platoniker solche höhere Ideen (Ideen der Ideen) nicht annehmen, da ihre Ideen solche Substanzen sind, ὧν ἕτεραι μή εἰσιν οὐσίαι μηδὲ φύσεις ἕτεραι πρότεραι, so geben sie damit indirect zu, dass beim Anundfürsichseienden Wesen und Dasein (τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον) identisch sind.

6. γάρ, das den §. eröffnet, erklärt sich aus einer zu subintelligirenden Antwort auf die vorangehende Frage. „Beim Anundfürsichseienden ist wohl Wesen und Sein identisch? Ja freilich. Denn wenn Beides verschieden wäre, so müsste es noch höhere Ideen geben." (In der deutschen Uebersetzung heisst es irrthümlich „ist" und „muss" statt „wäre" und „müsste").

Die Bekker'sche Lesart καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι ist zwar planer, als die von Alexander 448, 16 unterstützte Lesart des Cod. A^b πρότεραι καὶ οὐσίαι, stimmt aber nicht zum folgenden εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσίας (οὐσία A^bH^b u. Alex.) ἐστίν. Die zuletzt angeführten Worte, die ihrer Fassung nach die logische Begründung des Vorhergehenden enthalten, beweisen nur, dass jene ἄλλαι ἰδέαι, die Arist. zuvor hypothetisch angenommen hat, οὐσίαι sind, nicht aber, dass sie πρότεραι sind. Wird dagegen geschrieben

καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι, so liegt der logische Accent auf πρότεραι. Aus diesem Grunde verdient daher die Lesart des Cod. A[b] den Vorzug. Ebenso möchte ich im Folgenden οὐσίας in οὐσία (das gut bezeugt ist) verändern. Nicht: „das τί ἦν εἶναι ist das Eigenthümliche (Characteristische) der οὐσία", sondern umgekehrt: οὐσία zu sein, ist Sache des τί ἦν εἶναι, das τί ἦν εἶναι existirt wesentlich als οὐσία. Ebenso liest man unten §. 17.: εἴπερ οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι.

7. Ein weiterer Grund: wäre das Wesen der Ideen getrennt vom Sein der Ideen (das αὐτοζῴῳ εἶναι vom αὐτοζῴου), so käme den Ideen der erstern Art kein Sein, denen der letztern Art keine Wissbarkeit zu, — ganz entgegen der Intention der Platoniker, die eben dazu Ideen angenommen hatten, um an ihnen identische Prinzipe des Seins und Wissens zu haben, nach Met. I, 6, 3. XIII, 9, 32 ff.

Die Worte λέγω δὲ — εἶναι ἀγαθόν sind, wie Alexander 449, 7. und Bonitz Obs. crit. S. 31 richtig bemerken, in Parenthese zu setzen, da sie nur den Zweck haben, den vorher gebrauchten Ausdruck ἀπολελυμέναι (= κεχωρισμέναι) zu erläutern — was ganz gelegentlich, mit Unterbrechung der Argumentations-Reihe, geschieht. Denn das folgende ἐπιστήμη γὰρ knüpft unmittelbar an das vorhergehende οὐκ ἔσται ἐπιστήμη an. — In meiner Uebersetzung dieser St. ist fehlerhaft gedruckt „der letztere dem wirklichen Guten" statt „dem letztern das wirkliche Gute." Τὸ ἀγαθὸν εἶναι bezeichnet das seiende, empirische, wirkliche Gute, das Dasein des Guten: τὸ ἀγαθῷ εἶναι das (begriffliche) Wesen des Guten.

8. Statt τῷ ἀγαθῷ, τῷ ὄντι, τῷ ἑνὶ ist nach Cod. E und Alex. 449, 26 ff. mit Sylburg und Bonitz (a. a. O. S. 50) τὸ ἀγαθῷ, τὸ ὄντι, τὸ ἑνὶ zu schreiben, denn nicht ὑπάρχει, sondern ἐστὶν ist zu ergänzen, wie der folgende §. unwidersprechlich zeigt.

9. ὁμοίως — nämlich nicht-identisch mit ihrem wirklichen Dasein.

10. κατ' ἄλλο — vgl. die Anm. zu IV, 2, 4 und IX, 7, 11.

11. μᾶλλον δ' ἴσως, κἂν ᾖ εἴδη — wie die vorhergehende Erörterung gezeigt hat, die hauptsächlich auf die Anhänger der Ideenlehre berechnet war, indem sie nachwies, dass alsdann auch Sein und Wesen der Ideen auseinanderfiele. Vgl. die Anm. zu §. 5.

12. Aus der eben nachgewiesenen Identität des τί ἦν εἶναι mit den daseienden Einzeldingen zieht Arist. noch gelegentlich eine Folgerung gegen die platonische Ideenlehre, gegen die Trennung der Ideen und der Einzeldinge. Sind die Ideen so, οἵας τινές φασιν, d. h. 1) οὐσίαι, 2) verschieden von den Einzeldingen, so können die Einzeldinge (τὰ ὑποκείμενα), weil von den Ideen verschieden, keine οὐσίαι sein. Kommt der Idee Wesen und Sein zu, ist sie τί ἦν εἶναι und οὐσία, so bleibt eigentlich für das ὑποκείμενον gar nichts übrig. Denn, fügt Arist. bei, dass die Idee nicht οὐσία, sondern bloses Prädikat (καθ' ὑποκειμένε — vgl. die Anm. zu I, 9, 10) sei, kann unmöglich angenommen werden: sie wäre sonst κατὰ μέθεξιν, während doch der Ideenlehre zufolge das Umgekehrte stattfindet, nämlich dass die Einzeldinge durch Theilnahme (an den Ideen) sind.

13. Die deutsche Uebersetzung sollte genauer so lauten: „Aus diesen Gründen sowohl ist jedes Ding u. s. w. —, als auch desshalb, weil das Wissen eines Dings diess ist: sein Wesen wissen.“ — Ἔκθεσις kann in unserer Stelle seine in der übrigen Gräcität gewöhnliche Bedeutung: „Darstellung,“ „Auseinandersetzung“ haben, und ist von mir so übersetzt worden; auch Alexander fasst es so, wenn er es durch den Ausdruck ἐπαγωγή umschreibt 451, 12. Es könnte jedoch auch in der andern, bei Arist. gewöhnlicheren Bedeutung, die in der Anm. zu I, 9, 41 erörtert worden ist, genommen werden. Ἐκθέσθαι, bemerkt Waitz zum Organon 179, a, 3, est aliquid ita ponere, ut seorsim consideretur. Ἔκθεσις bedeutet in der eben genannten Stelle des Organon die logische Unterscheidung des Allgemeinen von seinem Einzelsein, und es könnten hiernach die betreffenden Worte unseres §. auch so übersetzt werden: „so dass also Beide, das τί ἦν εἶναι und das Einzelding, nothwendig eins sind, auch wenn man Wesen und Dasein logisch von einander unterscheidet (καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν).“ Oder ist am Ende unter ἔκθεσις der Standpunkt der Ideenlehre zu verstehen (vgl. die zu I, 9, 41 angeführten Stellen)? Die obigen Worte bedeuteten alsdann, selbst auf dem Standpunkt der Ideenlehre seien Wesen und Dasein eins.

14. Τὸ συμβεβηκὸς σημαίνει διττὸν insofern, als es die Eigenschaft (τὸ πάθος) und den Träger der Eigenschaft (τὸ ὑποκείμενον)

bezeichnet. Weiss z. B. ist καὶ τὸ συμβεβηκός, καὶ ὁ ἄνθρωπος ᾧ συμβέβηκεν. — Ueber ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς s. d. Anm. zu IV, 4, 19.

15. In den Worten τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ (sc. εἶναι) καὶ τῷ λευκῷ ἀνθρώπῳ steckt der gleiche Fehler, der oben in §. 8 bemerklich gemacht worden ist: die beiden τῷ sind in τὸ zu verwandeln, wie schon Alexander (zum Theil auch Cod. A[b]) richtig gelesen hat, und wie man auch oben §. 3 und 6 richtig liest. Denn τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι und τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι stellen das Subject des Satzes vor. Ebenso Bonitz a. a. O. S. 49 f.

16. Ob §. 16 am richtigen Orte steht, und die §§. 16 — 18 überhaupt in ihrer ursprünglichen Ordnung vorliegen, darf bezweifelt werden. Ἄτοπον ἂν φανείη — was würde ungereimt erscheinen? Ohne Zweifel, wie man aus dem Folgenden schliessen muss, die Trennung des Wesens vom Dasein: allein hievon war im unmittelbar Vorhergehenden nicht die Rede. Ferner: ἑκάστῳ τῶν τί ἦν εἶναι. Diese Worte setzen voraus, dass zuvor eine Mehrheit von Wesen gefolgert worden war, was aber vielmehr erst §. 18 geschieht. Ueberhaupt hängt §. 16 mit §. 18 so enge zusammen, dass die Unterbrechung beider durch §. 17 sehr störend ist; überdiess ist das logische Verhältniss beider §§. ein solches, dass man glauben muss, §. 16 setze den §. 18 voraus. Ich möchte daher §. 16 sammt der ersten Hälfte von §. 17 nach §. 18 stellen. Die zweite Hälfte des §. 17 dagegen, der Satz ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἓν κτλ. scheint sich an die Schlussworte von §. 13 (ἀνάγκη ἕν τι εἶναι ἄμφω) anzuschliessen.

Ich nehme in der Erklärung §. 16 u. 18 zusammen. Wäre Wesen und Sein verschieden, sagt Arist., so wäre hinwiederum auch das Wesen verschieden vom Wesen des Wesens, und es gienge so ins Unendliche fort. (Vielleicht ist zu schreiben τὸ μὲν γὰρ ἔσται τί ἦν εἶναι τοῦ ἑνὶ εἶναι). Die Ungereimtheit dieser fortgesetzten Trennung und Häufung springt in die Augen, εἴ τις ἑκάστῳ ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν εἶναι. Zum Beispiel. Das Pferd ist (der Voraussetzung nach) verschieden von seinem τί ἦν εἶναι. Gut: man nenne das τί ἦν εἶναι ἵππῳ etwa ἱμάτιον, so ist das ἱμάτιον wiederum verschieden vom τί ἦν εἶναι ἱματίῳ, und ebenso weiterhin, wenn man das τί ἦν εἶναι ἱματίῳ etwa φυτὸν nennt, das φυτὸν verschieden vom τί ἦν εἶναι φυτῷ — was ins Unendliche fortgeht.

Arist. verfolgt diesen Process nicht weiter: er bemerkt nur *ἔσται γὰρ καὶ παρ' ἐκεῖνο* (sc. *ὄνομα*, nämlich dem an die Stelle des *τί ἦν εἶναι ἵππῳ* gesetzten,) *ἄλλο, οἷον τῷ τί ἦν εἶναι ἵππῳ* (sc. *ἔσται*) *τί ἦν εἶναι ἕτερον* (so nämlich, unter Streichung des zweiten *ἵππῳ*, das die Vulgate hat, ist nach Alexander mit Bonitz a. a. O. S. 94 zu schreiben), d. h. dem *τί ἦν εἶναι ἵππῳ* käme wiederum ein anderes *τί ἦν εἶναι* zu, das Wesen des Pferds wäre verschieden vom Wesen seines Wesens, das Pferd hätte also zweierlei (oder mehrerlei) Wesen. So hat auch Alexander unsere Stelle verstanden, wenn er sie so umschreibt: *εἴπερ ἐστι τοῦ τί ἦν εἶναι ἵππῳ ἄλλο τί ἦν εἶναι, ἔσονται τοῦ ἵππου δύο οὐσίαι καὶ φύσεις* 452, 5. Und vorher *εἴ τις καὶ τῷ τοῦ αὐτοΐππου τί ἦν εἶναι ὄνομα θεῖτο, καὶ τοῦ ἱματίου τὸ τί ἦν εἶναι ἔσται ἕτερον αὐτοῦ* 451, 29.

17. Sein und Wesen, sagt Arist., können nicht verschieden sein, sonst wäre auch das Wesen verschieden vom Wesen des Wesens und so ins Unendliche fort. Wendet Jemand gegen diese Argumentation ein: nur Sein (A) und Wesen (B) seien von einander verschieden, nicht aber das Wesen (B) vom Wesen des Wesens (C) u. s. f. — so entgegnet Aristoteles: *τί κωλύει καὶ νῦν ἔνια εἶναι εὐθὺς* (*ταὐτὰ τῷ*) *τί ἦν εἶναι* (*αὐτῶν*), d. h. warum sollten nicht ebensogut, als B und C, schon (*καὶ νῦν*) A und B identisch sein können?

20. *οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* (vgl. VI, 2, 7.) *τῇ αὐτῇ λύονται λύσει*, sc. *τῇ λεγούσῃ, ὅτι* (Sokrates und der weisse Sokrates z. B.) *κυρίως μὲν καὶ καθ' αὑτὰ οὐκ εἰσὶ τὰ αὐτά, κατὰ συμβεβηκὸς δέ* 453, 10.

21. *ταὐτὸν* bei den einfachen Einzelsubstanzen, *οὐ ταὐτὸν* beim Accidentellen.

Cap. 7.

Das Werden.

Das Werdende wird theils von Natur, theils durch Kunst, theils durch Zufall. Aber alles Werdende wird durch etwas und aus etwas und etwas (§. 1).

a. Das Werden von Natur (*αἱ γενέσεις αἱ φυσικαί*) §. 2 — 6. Bei diesem ist sowohl das *ἐξ οὗ*, als das *ὑφ' οὗ*, als das *καθ' ὅ* die Natur selbst; mit andern Worten: das *αἴτιον ὑλικόν, ποιητικὸν*

und εἰδικὸν ist φύσις und φύσει. Die φύσις steht hier folglich in drei Bedeutungen: als das ἐξ οὗ ist sie = ὕλη, als das ὑφ' οὗ = οὐσία τις φυσική, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, als das καθ' ὃ = εἶδος.

b. Das Werden ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης (§. 8).

c. Das Werden ἀπὸ τέχνης (αἱ ποιήσεις im Gegensatz gegen die γενέσεις). Durch Kunst wird dasjenige, dessen Form oder Urbild (εἶδος, τί ἦν εἶναι, πρώτη οὐσία) in der Seele des Hervorbringenden präexistirt. Und zwar geht dieses Hervorbringen in zwei Functionen auseinander, in die ποίησις selbst und die νόησις: damit ein Kranker gesund wird, muss der Arzt rückwärtsrechnend zuerst die letzte Ursache des Gesundwerdens aufsuchen, und dann das entsprechende Mittel in Ausübung bringen; in der erstern Beziehung ist er νοῶν, in der andern ποιῶν. Die Heilkunst ist somit, weil auf den Begriff und die Wissenschaft der Gesundheit gegründet, τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας (§. 9 — 19).

Alles Werden setzt ferner eine ὕλη (στέρησις, ὑποκείμενον) voraus, aus welcher das Werdende wird. Ἀδύνατον γενέσθαι, εἰ μηθὲν προϋπάρχοι. Doch wird das Gewordene nicht als dasjenige, sondern nach demjenigen benannt, woraus es geworden ist (οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἐκείνινον), die Bildsäule z. B. wird nicht Erz, sondern ehern, das Haus nicht Stein, sondern steinern genannt, weil die zu Grund liegende ὕλη (Erz, Stein) nicht bleibt, was sie ist, sondern sich erst ändern muss (διὰ τὸ δεῖν μεταβάλλοντος γίγνεσθαι ἐξ οὗ ἀλλ' οὐχ ὑπομένοντος) (§. 20 — 28).

Das ganze vorliegende (7te) Capitel ist bloss Substruction für das folgende Capitel, das zu erweisen hat, dass die Form nicht wird, sondern die seiende Voraussetzung alles Werdens ist. Zur Vorbereitung für diese Untersuchung werden in unserem Capitel vorerst die verschiedenen Arten und der Process des Werdens untersucht. — Mit den früheren Capiteln hängt unser Cap. dadurch zusammen, dass es fortfährt, das τί ἦν εἶναι zu erörtern. Nur tritt jetzt an die Stelle dieses Begriffs der Begriff des εἶδος, vgl. 7, 10.

1. Bekker accentuirt τὸ δὲ τί λέγω. Das Richtige ist vielmehr τὸ δὲ τὶ λέγω.

2. Zu den folgenden Auseinandersetzungen über den Begriff des φύσει γίγνεσθαι ist besonders die frühere Erörterung über die φύσις und die verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffs Met. V, 4. zu vergleichen.

3. Zu τῶν φύσει τι ὄντων bemerkt Alex. Schol. 454, 29: τὸ ὑφ' οὗ ἡ τὸ ποιητικὸν τῶν γιγνομένων ἐστὶ τῶν φύσει τι ὄντων (= οὐσία τις φυσική), οἷον ἄνθρωπος, ἵππος· ἐπειδὴ γὰρ τὸ σπέρμα ἐκ τούτων, οὗτοί εἰσι ποιητικὰ αἴτια. Weiter unten §. 6 wird der Begriff des ὑφ' οὗ in diesem Sinne näher erläutert.

4. Ueber die vorliegende Definition der ὕλη, sie sei die Möglichkeit zum Sein und Nichtsein, vgl. die Anm. zu VI, 2, 19.

5. Nicht nur das ἐξ οὗ oder die ὕλη ἐξ ἧς, die Naturproduct wird, ist φύσις, sondern auch dasjenige, καθὸ es wird. Das καθὸ eines Dings ist nämlich seine Form (Met. V, 18, 2: τὸ πρώτως λεγόμενον καθὸ τὸ εἶδός ἐστιν): und φύσις nennt Arist. sowohl die ὕλη eines Naturdings, als dessen εἶδος, vgl. V, 4, 5: φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν φύσει ὄντων, οἷον ἀνδριάντος ὁ χαλκὸς ἡ φύσις λέγεται. §. 8 und 9: φύσις λέγεται — τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή. XII, 3, 5 u. d. Anm. z. d. St.

6. ὁμοειδὲς nämlich ist τὸ γινόμενον mit demjenigen, ὑφ' οὗ γίνεται, das Product mit der wirkenden Ursache: ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, πάντες δὲ οἱ ἄνθρωποι ὁμοειδεῖς εἰσίν. Vgl. Met. IX, 8, 7 ff., wo §. 10. unter Zurückweisung auf unsere Stelle gesagt wird: εἴρηται ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις, ὅτι ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό.

7. Ueber den Begriff der ποίησις s. d. Bemerkungen zu VI, 1, 8.

8. Arist. unterscheidet durch καὶ — καὶ zwischen ἀπὸ ταὐτομάτου und ἀπὸ τύχης. Der Unterschied beider Ausdrücke (obwohl ihn Arist. meist nicht beobachtet) wird Phys. II, 6 dahin festgestellt. Das αὐτόματον ist der weitere Begriff: alles was ἀπὸ τύχης ist, ist auch ἀπὸ ταὐτομάτου, nicht aber ist Alles, was ἀπὸ ταὐτομάτου ist, auch ἀπὸ τύχης. Die τύχη findet statt im Gebiete des menschlichen, bewussten, zweckmässigen Thuns (περὶ τὰ πρακτά), da wo Glück und Unglück (εὐτυχία, ἀτυχία) möglich ist, das αὐτόματον dagegen auch im Gebiete des blinden bewusstlosen Naturlebens. Wenn ich z. B. auf den Markt gehe, um etwas einzukaufen, und dort unerwarteterweise Jemand treffe, den ich zwar schon lange zu sprechen wünschte, jedoch dort nicht gesucht hatte, so ist diess Zusammentreffen ἀπὸ τύχης (196, a, 3 ff.). Wenn ein Stuhl zufällig umfällt, so ist diess ἀπὸ ταὐτομάτου (197, b, 16). Kurz, die τύχη durchkreuzt (glückbringend oder unglückbringend) den Process einer

auf einen Zweck gerichteten Handlung, das *αὐτόματον* auch einen Naturprocess, (ist *παρὰ φύσιν* 197, b, 34).

Die Worte *ἔνια γὰρ κἀκεῖ ταὐτὰ κτλ.* sollten genauer so übersetzt sein: „denn auch hier entsteht manchmal das gleiche Product ohne Samen, wie aus Samen."

9. *ὕστερον ἐπισκεπτέον* — nämlich unten §. 18. 19.

11. *καὶ γὰρ* motivirt die unmittelbar zuvor von der Form gebrauchte Bezeichnung *πρώτη οὐσία*. *Τὸ εἶδος* ist *πρώτη οὐσία* schlechthin, nicht nur für das positiv Seiende, sondern auch für das Entgegengesetzte, für die *στέρησις*: *ποιητικὸν αἴτιον καὶ τῆς στερήσεως τὸ εἶδός ἐστιν* Alex. 456, 31. Denn auch das Negative, z. B. die Krankheit, hat seine *οὐσία*, seinen Begriff nur am entgegengesetzten Positiven, an der Gesundheit: *ἐκείνης γὰρ ἀπουσίᾳ δηλοῦται* (*δηλοῦται* fehlt in Cod. A[b], und würde besser gestrichen) *ὁ νόσος*: das Positive wie das entgegengesetzte Negative hat also *τὸ αὐτὸ εἶδος*, folglich ist *τὸ εἶδος* schlechthin *ἡ πρώτη οὐσία*. — In Beziehung auf die logische Identität des Entgegengesetzten kann besonders Met. IX, 2, 4 ff., wo diese Frage näher erörtert wird, verglichen werden, ausserdem die zu Met. III, 2, 1 und von TRENDELENBURG Gesch. d. Kategorieenlehre S. 108 gesammelten Stellen.

Also: die Krankheit (die *στέρησις*) hat *τὸ αὐτὸ εἶδος*, wie die Gesundheit, die Gesundheit aber ist *ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος*: womit die Untersuchung auf §. 9 zurückgeführt ist, wo es heisst *ἀπὸ τέχνης γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ*. Hieran schliesst sich nun das Weitere in §. 12 an, wo nachgewiesen wird, wie die Gesundheit *γίγνεται ἐκ τοῦ εἴδους ἐν τῇ ψυχῇ*, und dass folglich die Heilkunst *εἶδος* der Gesundheit ist.

12. Vgl. Eth. Eud. II, 11. 1227, b, 28: *ὥσπερ ταῖς θεωρητικαῖς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαί, οὕτω καὶ ταῖς ποιητικαῖς τὸ τέλος ἀρχὴ καὶ ὑπόθεσις. ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο. — — τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή.*

17. Der Satz *λέγω δ' οἷον κτλ.* gibt ein Beispiel für den rückwärtsschreitenden Process der *νόησις* und den vom letzten Gliede der *νόησις* an vorwärtsschreitenden Process der *ποίησις*. Die *νόησις* ist folgende. Soll D (*ὑγίεια*) eintreten, so muss C (*ὁμαλυνθῆναι*) stattfinden. Was ist C, nämlich *ὁμαλυνθῆναι*? *Τοδί*, d. h. etwa:

gleichmässige Mischung der Säfte, (oder wie man *ὁμαλ.* sonst definiren will). Diese Mischung wird eintreten, wenn B (*θερμανθῆναι*) stattfindet. Was ist B, *θερμανθῆναι*? *Τοδί*, d. h. etwa: Beschleunigung des Blutumlaufs. Dieses *τοδὶ* nun, B, *ὑπάρχει δυνάμει τῳδί*, ist potenziell enthalten in A, tritt ein, wenn A (etwa Frottirung, *τρῖψις*) eintritt: und dieses A endlich, *ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν*, *ἔστιν ἤδη ἐπ' αὐτῷ*, steht in der Gewalt des Arztes, von dem es abhängt, ob er diesen Endpunkt des *νοεῖν* zum Anfangspunkt des *ποιεῖν* machen will.

Die Lesart *τῳδὶ* ist nicht anzutasten, wenn gleich *τοδὶ*, das einige kritische Zeugen haben, einfacher und planer erscheint. Das folgende *τοῦτο δ' ἤδη* könnte nicht so stark betont sein, wenn nicht vorher ausser dem *θερμανθῆναι* noch ein neues Glied angekündigt wäre. Auch im folgenden §. wird das *θερμανθῆναι* als vorletztes, die *τρῖψις* als letztes Glied der ärztlichen *νόησις*, als *ἀρχὴ τοῦ ποιεῖν*, aufgeführt. — *Ἐπὶ* (in *ἐπ' αὐτῷ*) hat dieselbe (sehr häufige und bekannte) Bedeutung Met. VIII, 4, 5.: *οὐδ' ἐπὶ τῇ κινούσῃ αἰτίᾳ τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει* (*τις*) *πρίονα ἐξ ἐρίου ἢ ξύλου*. — Ueber *αὐτὸς* (hier = *ὁ ποιῶν ἰατρός*) s. den angehängten Excurs. Ganz in derselben Bedeutung, wie in unserer Stelle, steht *ἐπ' αὐτῷ* und *ἐπ' αὐτοῖς* de anim. 417, b, 24. Rhet. 1360, a, 1. 1361, a, 20.

18. Dasselbe, was beim kunstmässigen Werden, beim *γίγνεσθαι ἀπὸ τέχνης* Anfangspunkt des Processes ist, *ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις*, genauer, *ὃ τοῦ ποιεῖν ἄρχει τῷ ποιοῦντι ἀπὸ τέχνης*, — Dasselbe ist auch der Ausgangspunkt beim *γίγνεσθαι ἀπὸ ταὐτομάτου*. Erwärmung mittelst Reibung ist der Ausgangspunkt des kunstmässig verfahrenden Arztes: Erwärmung kann auch der Anfangspunkt (die *ἀρχὴ*) für das Gesundwerden *ἀπὸ ταὐτομάτου* sein. Kurz, das Werden *ἀπὸ ταὐτομάτου* schlägt oft denselben Weg ein, legt dieselben Mittelstufen zurück, wie das reflectirte Werden *ἀπὸ τέχνης*. — Uebrigens ist §. 18 nur ein erläuternder Zusatz zu §. 17., indem er das *γίγνεσθαι ἀπὸ ταὐτομάτου* hinsichtlich seines Verlaufs auf das *γίγνεσθαι ἀπὸ τέχνης* reducirt. Erst §. 19 schreitet die Deduction weiter fort.

19. Arist. zieht jetzt eine Folgerung aus den zuvor erörterten beiden Arten des Werdens. Die Deduction steuert sichtbar auf §. 20 ff. oder auf den Satz los, dass alles Werden ein Werden

aus etwas (ἔκ τινος) sei. Zu dem Ende wird jetzt die Thatsache festgestellt, dass die Wärme (ἡ θερμότης), die für beide Arten des (Gesund-) Werdens ἀρχὴ ist, Theil (μέρος) der Gesundheit ist, unmittelbar oder mittelbar. Dasjenige, woraus etwas wird, ist (mittelbar oder unmittelbar) ein Theil von ihm. Eine weitere Ausführung dieses Satzes 9, 6. — Zu ἢ διὰ πλειόνων scheint ein vorausgehendes ἢ εὐθὺς (das auch Alex. in der Paraphrase hat 459, 25.) zu fehlen, und allerdings ist die Auslassung desselben hart, doch bei Arist. nicht beispiellos, vgl. die Anm. zu V, 9, 6., wo sich eine ähnliche Ellipse findet. — Ueber τὸ οὕτως (= τὸ οὕτως ὂν = τὸ τοιοῦτο) vgl. die Anm. zu I, 3, 25. Der vorliegende Satz würde übrigens in logisch genauerer Fassung so lauten: καὶ τὸ οὕτως ὄν ἐστι μέρος τοῦ γιγνομένου, οἷον τῆς ὑγιείας (μέρος ἐστὶν) ἡ θερμότης καὶ τῆς οἰκίας οἱ λίθοι καὶ τῶν ἄλλων ἄλλα.

20. Vgl. die von Zeller, Philosophie d. Griech. II, 417 ff. gesammelten Stellen, bes. Phys. I, 8. Anf. Auch de coel. 317, b, 13: περὶ οὖν τούτων ἐν ἄλλοις τε διηπόρηται καὶ διώρισται τοῖς λόγοις ἐπὶ πλεῖον· συντόμως δὲ καὶ νῦν λεκτέον, ὅτι τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως. — Hinsichtlich des Präsens λέγεται vgl. die Anm. zu V, 26, 5.

21. καὶ τῶν ἐν τῷ λόγῳ sc. ὕλη ὑπάρχει. Im folgenden §. wird diess an dem Beispiele eines ehernen Kreises ausgeführt. Ein eherner Kreis hat in doppelter Beziehung eine ὕλη, erstens, sofern er ehern ist (nach seiner ὕλη nämlich ist er χαλκός): zweitens, sofern er Kreis ist: in der letztern Beziehung fällt er nämlich unter die Gattung des Kreises (τὸ σχῆμα τοῦ κύκλου ἐστὶ τὸ γένος, εἰς ὃ πρῶτον τίθεται ὁ χαλκοῦς κύκλος): Gattung aber ist ὕλη: der eherne Kreis hat folglich auch ἐν τῷ λόγῳ (ἐν τῷ ὁρισμῷ) τὴν ὕλην. — Dass sich die Gattung (τὸ γένος) zu ihren διαφοραὶ und ποιότητες als ὕλη (ὑποκείμενον) verhält, ist ein bekannter aristotelischer Satz: s. Met. V, 28, 6 und die Bem. z. d. St.

23. Vergl. Phys. 245, b, 9: τὸ σχηματιζόμενον καὶ ῥυθμιζόμενον ὅταν ἐπιτελεσθῇ, οὐ λέγομεν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἐστίν, οἷον τὸν ἀνδριάντα χαλκὸν ἢ τὴν πυραμίδα κηρὸν ἢ τὴν κλίνην ξύλον, ἀλλὰ παρωνυμιάζοντες τὸ μὲν χαλκοῦν, τὸ δὲ κήρινον, τὸ δὲ ξύλινον.

24. Es gibt, sagt Arist., zwei Arten des ἐξ οὗ: 1) ὡς ἐξ

ὕλης, 2) ὡς ἐκ στερήσεως. 1) Das ἐξ οὗ der Bildsäule ist ὕλη — Stein, Erz u. s. w., und die Bildsäule wird darnach genannt, §. 23. — 2) Der Gesundende dagegen οὐ λέγεται ἐκεῖνο ἐξ οὗ: er wird aus dem Kranken, wird aber nicht darnach genannt. Warum nicht? Weil er nicht, wie die Bildsäule, ἐξ ὕλης, sondern ἐκ τῆς στερήσεως wird. Die Krankheit ist die στέρησις, nicht die ὕλη der Gesundheit, wie umgekehrt im ersten Falle das Erz ὕλη, und nur accidenteller Weise στέρησις der Bildsäule ist.

Statt ἐκ τῆς στερήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου stünde genauer und richtiger ἐκ τῆς στερ. καὶ μὴ ἐκ τοῦ ὑποκ. Denn, wie unmittelbar darauf ausgeführt wird, der ὑγιαίνων wird nicht ἐξ ἀνθρώπου (d. h. aus seinem ὑποκείμενον), sondern ἐκ κάμνοντος (d. h. aus seiner στέρησις). Der überlieferte Text kann nur so erklärt werden, wie Alexander es thut, indem er ihn mit den Worten umschreibt: ἐκ τῆς στερήσεως, ἥτις συνείληπται τῇ ὕλῃ 460, 23. Der gesundende Mensch nämlich wird aus dem kranken Menschen, und insofern ἐκ τῆς στερήσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου. Wird Jemand gesund, so wird, fügt Arist. bei, sowohl der Mensch, als der Kranke gesund (καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κάμνων γίγνεται ὑγιής). Aber ungenau ist diese Ausdrucksweise immerhin, wesswegen auch Arist. berichtigend beisetzt, man sage besser: ἐκ κάμνοντος ὑγιὴς γίγνεται, ἢ ἐξ ἀνθρώπου, d. h. ἐκ τῆς στερήσεως ἢ ἐκ τοῦ ὑποκειμένου.

25. Der Satz διὸ κάμνων κτλ. begründet die vorhergehende Behauptung, dass man richtiger sage, der Gesundende werde ἐκ κάμνοντος, als ἐξ ἀνθρώπου. Denn Mensch, bemerkt Arist., ist sowohl der Gesunde als der Kranke, nicht aber ist der Kranke gesund und der Gesunde krank. Das Characteristische des γίγνεσθαι ἐξ οὗ beim Gesundwerden ist folglich nicht das Werden ἐξ ἀνθρώπου, sondern das Werden ἐκ κάμνοντος. — Ist diese Auffassung richtig, so ist nach ἄνθρωπος δέ mit einem Komma zu interpungiren, und der Satz so zu übersetzen: „desshalb wird auch der Kranke nicht gesund genannt, wohl aber Mensch, und ebenso der gesunde Mensch.“

26. Ein χαλκὸς σχήματος ὁποιουοῦν (z. B. eine eherne Bildsäule, eine eherne Kugel) oder die πλίνθοι καὶ ξύλα οἰκίας haben keine στέρησις ὡρισμένη: ihre ςέρησις ist ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος (ἀόριςος): man kann nicht sagen, was eine Nicht-Bildsäule, — was das Erz

ist, ehe es diese bestimmte Gestalt der Bildsäule erhalten hat. Sage ich z. B.: das Haus ist geworden aus dem Nicht-Haus, so ist die *στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος*, weil sich jetzt die nähere Frage erhebt, was denn das noch-nicht-gewordene Haus war, ob Stein oder Holz u. s. w. — Ganz anders war es bei dem zuvor angeführten Beispiel für das Werden *ἐκ τῆς στερήσεως*: beim Gesundwerden ist die *στέρησις* nicht *ἄδηλος* und *ἀνώνυμος*, wie beim Material des Hauses, sondern klar und bestimmt, sofern das Gesundwerden ein Werden aus der Krankheit ist. Das Werden ist also hinsichtlich des *ἐξ οὗ* in diesen beiden Fällen verschieden: das einemal ist es ein Werden *ἐξ ὕλης*, das anderemal ein Werden *ἐκ τῆς στερήσεως*. Folglich kann unmöglich gesagt werden, wie es in unserem §. nach überliefertem Texte heisst, das Werden sei dort und hier das gleiche (*ἐκ τούτων δοκεῖ γίγνεσθαι ὡς ἐκεῖ ἐκ κάμνοντος*). Denn dort ist die *στέρησις ἄδηλος* und *ἀνώνυμος*, hier ist sie das Gegentheil. Man schreibe daher *ἐκ τούτων οὐ δοκεῖ*, wie Bessarion und wahrscheinlich auch Alexander (462, 2) gelesen haben.

Die Begriffe *ὕλη* und *στέρησις* unterscheidet Arist. auch sonst, vgl. Met. XII, 2, 10. Phys. I, 9. 192, a, 3.: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.*

27. *διὸ* — weil *ἡ στέρησις αὐτῶν ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος* ist. Ebensowenig, als dem Gewordenen da, wo seine *στέρησις ὡρισμένη* ist, der Name des *ἐξ οὗ* beigelegt wird, ist diess der Fall da, wo die *στέρησις ἄδηλος* und *ἀνώνυμος* ist.

Cap. 8.

Die Form wird nicht.

Damit etwas (ein *τι*) werde, muss zweierlei gegeben sein, der Stoff (*ὕλη, ὑποκείμενον*) und die Form, aus beidem zusammen wird das *τὶ*, das *σύνθετον* oder *σύνολον*. Das Werden (*γένεσις*) kommt also nur dem Letztern, dem *σύνολον*, oder der *σύνοδος* von Stoff und Form (§. 10) zu, nicht aber demjenigen, was gegeben sein muss, der Form: *τὸ εἶδος οὐ γίγνεται* (§. 6. 10.), *ἀλλὰ προϋπάρχει*

(§. 1—10.). Beide, Stoff und Form sind die gegebenen Voraussetzungen alles Werdens (9, 12.).

Daraus folgt jedoch nicht, dass eine Kugel (τὸ εἶδος τῆς σφαίρας) ausser den sichtbaren Kugeln und ein Haus ausser den steinernen Häusern existirt, d. h. es folgt nicht die Existenz von Ideen im platonischen Sinne. Aus dreierlei Gründen ist eine solche Annahme abzuweisen a) weil dann das τόδε τι nicht werden würde, keine γένεσις hätte: denn die γένεσις des τόδε τι ist die σύνοδος (σύνθεσις) von Form und Stoff: würden nun die Ideen ἐνεργείᾳ präexistiren, so gäbe es kein Werden des τόδε τι (οὐκ ἄν ποτε ἐγίγνετο τόδε τι §. 11.); b) die Idee bezeichnet ein τοιόνδε (Thier, Mensch), sie ist nicht ein τόδε καὶ ὡρισμένον (Kallias, Sokrates), nicht ein Dieses, folglich zur Erklärung des Diesen ganz unbrauchbar (πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα) §. 12—14.; c) aus eben diesem Grunde können die Ideen auch keine οὐσίαι καθ' αὑτὰς sein; wären sie nämlich Ursachen für das Werden des Einzelnen, die Einzeldinge erzeugend, so müssten sie — denn alles Erzeugende ist mit dem Erzeugten dem Wesen nach eins (§. 15.) — mit den Einzeldingen dem Wesen nach identisch (ὁμοειδεῖς) sein: diess sind sie aber, wie eben auseinandergesetzt worden, nicht, denn sie bezeichnen ein τοιόνδε, das Einzelding ist aber ein τόδε τι (§. 15. 16.). Man braucht daher nicht in platonischem Sinne Ideen als Musterbilder aufzustellen: genügender Erklärungsgrund und zureichendes Realprinzip des Werdens und des Werdenden ist die (jedesmalige) wirkende Ursache (§. 17.).

1. Arist. sagt: so wenig als man beim Hervorbringen eines Dings den Stoff (τὸ ὑποκείμενον), z. B. das Erz, hervorbringt — προϋπάρχει γὰρ ἡ ὕλη, wie unmittelbar zuvor nachgewiesen worden — so wenig bringt man die Form hervor, z. B. die Kugel (οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν = τὸ εἶδος τῆς σφαίρας), die gleichfalls präexistirt, sondern nur das aus Stoff und Form Zusammengesetzte, τὸ σύνετον (σύνολον), die eherne Kugel.

Die Verweisung in ἤδη διώρισται geht auf 7, 23 ff. — Auffallend ist in den folgenden Worten καὶ ὅ γίγνεται das Relativum ὅ: man erwartete das indefinite Pronomen τὶ, das sich wirklich in Cod. F^b (Alex. 462, 18) findet, und das sowohl durch das vorangegangene ὑπό τινος und ἔκ τινος, als durch den übrigen aristo-

telischen Sprachgebrauch gefordert scheint, vgl. VII, 1, 1.: πάντα τὰ γιγνόμενα ὑπό τε τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί· τὸ δέ τι λέγω κτλ. VIII, 5, 1.: εἰ ἔκ τινος καὶ τι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται. IX, 8, 10.: ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος. XII, 3, 1.: πᾶν μεταβάλλει τι καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι. De gener. anim. II, 1. 733, b, 25. Phys. 234, b, 11. 235, b, 6 und öfter. Aus diesen Gründen will Bonitz (obs. crit. S. 91) ὅ in τὶ geändert wissen. Zu Gunsten der Vulgate könnten zwar Stellen wie XI, 11, 3 (: ἔστι δέ τι τὸ κινούμενον ἔν τινι χρόνῳ καὶ εἰς ὅ) geltend gemacht werden: in der angef. St. ist jedoch die Lesart gleichfalls unsicher: vgl. die Anm. zu derselben. — Nach ποιεῖ ist mit einem Komma zu interpungiren, da τὸν χαλκὸν Apposition zu τὸ ὑποκείμενον ist.

3. Das Erz rund machen, ist nicht, das Runde selbst (τὸ στογγύλον, τὴν ςρογγυλότητα) oder die Kugel als solche (τὴν σφαῖραν, τὸ εἶδος τῆς σφαίρας) hervorbringen, sondern die eherne Kugel hervorbringen, τὸ εἶδος τῆς σφαίρας ποιεῖν ἐν ἄλλῳ sc. ἐν τῷ χαλκῷ.

4. 5. Beweis, ὅτι τὸ εἶδος οὐ γίγνεται. „Gesetzt nämlich, man würde die Form der Kugel, also die Form überhaupt hervorbringen, so müsste man sie aus einem andern, einem ὑποκείμενον hervorbringen, denn alles ποιεῖν ist ein ποιεῖν ἔκ τινος, und es ist unmöglich, dass etwas wird, εἰ μηδὲν προϋπάρχει 7, 20.; näher ist das ποιεῖν ein ποιεῖν τοδὶ ἐκ τουδί, ein Hervorbringen eines Dings aus einem gegebenen Stoff. Wollte man nun auch die Form selbst hinwiederum hervorbringen, so müsste man sie in gleicher Weise (ὡσαύτως), d. h. aus Form und Stoff (denn alles ποιεῖν ist ein Hervorbringen aus Form und Stoff) hervorbringen, ein Process, der ins Endlose gienge", — was unstatthaft ist nach Met. II, 2. Eine kurze Wiederholung dieser Beweisführung gibt §. 8.: „hätte das Kugelsein, das Wesen der Kugel, eine Entstehung, so müsste es ἔκ τινος, also aus Stoff und Form sein: denn alles Gewordene kann immer in diess beides, in Stoff und Form auseinandergelegt werden." Die gleiche Argumentation aus der Unmöglichkeit des endlosen Regresses XII, 3, 2.

6. Die Form hat kein Werden (kein Entstehen und Vergehen), sondern zeitlos ist sie entweder oder ist nicht, vgl. VII, 15, 1 ff. VIII, 1, 12. 5, 1. 2. Prinzip und Möglichkeit des Anderswerdens ist einzig die ὕλη Met. XI, 12, 13. XII, 1, 9. 2, 7.;

ein Werden hat daher nur das mit ὕλῃ behaftete Einzelding. Sofern nun das Einzelding (z. B. die eherne Kugel) entsteht oder vergeht, hat freilich auch die Form ein Entstehen und Vergehen, also ein Werden: allein Arist. will diese Art des Uebergangs (genauer: diesen unvermittelten Sprung) vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein nicht Werden genannt wissen: Werden ist ihm nur da, wo jener Uebergang Process ist. Vgl. die Anm. zu III, 5, 11. VI, 2, 8. 3, 1. Daher sagt er auch VIII, 3, 10 von der Form, sie sei φθαρτὴ ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεννητὴ ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι, und VIII, 5, 2 rechnet er sie zu dem, ὅσα ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν (oder ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς) ἔστιν ἢ μή (d. h., was hiemit gleichbedeutend ist, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει).

9. Vollständiger nach Alex. Schol. 463, 18.: εἴπερ ἐστὶ σφαῖρα σχῆμα τὸ πάντῃ ἴσον ἀπέχον τοῦ κέντρου, τούτου τοῦ σχήματος τὸ μὲν ἔσται τὸ ὑποκείμενον, ἐν ᾧ ἔσται, ὃ ποιεῖ ὁ ποιῶν (= ἐν ᾧ ἔσται τὸ εἶδος), τὸ δ' ἔσται εἶδος ὃ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ ἔσται. An einer ehernen Kugel ist τὸ μὲν der Stoff (das Erz), ἐν ᾧ ἔσται τὸ εἶδος τῆς σφαίρας, τὸ δὲ die Form. — Symmetrischer wäre die grammatische Construction des Satzes, wenn die Textworte lauteten: τὸ δ' ὃ ἐν ἐκείνῳ (ποιεῖ): allein der nachlässige Bau der aristotelischen Relativ-Constructionen ist schon mehrmal bemerklich gemacht worden, vgl. die Anm. zu II, 2, 11.

11. Arist. zieht aus der vorstehenden Erörterung Folgerungen für die Ideenlehre. Das Resultat der vorangegangenen Untersuchung: dass die Form (τὸ εἶδος) nicht wird, sondern zeitlos präexistirt, könnte nämlich im Sinne der Ideenlehre und als Bestätigung derselben genommen werden. Diess ist jedoch die Meinung des Arist. nicht. Die Form präexistirt nach ihm nur als τοιόνδε, nicht, wie die Ideenlehre annimmt, als τόδε τι: erst, wenn sie der Materie eingebildet worden ist, als ein Zusammen von Stoff und Form, ist sie ein τόδε τι.

Die Frage ἢ οὐδ' ἂν ποτε ἐγίγνετο κτλ. ist dem Sinne nach eine assertorische Verneinung der vorhergehenden Frage. (Vgl. über diesen Gebrauch von ἢ die Anm. zu VIII, 5, 4.) Gäbe es ein Haus ausser den empirischen Häusern, so gäbe es kein Werden eines τόδε τι, denn Werden ist Zusammensetzung aus Stoff und Form. Ein τόδε τι also ist das präexistirende εἶδος zwar nicht,

ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει. — Bekker hat nach τόδε τι mit einem Fragzeichen interpungirt: allein grammatisch genommen gehört auch das Folgende noch zur Frage. Vgl. den ähnlichen Satz, 11, 5.

12. Alex. Schol. 464, 23.: τοιόνδε μὲν τὸ εἶδος σημαίνει, τόδε δέ τι καὶ ὡρισμένον καὶ καθ' αὑτὸ δυνάμενον εἶναι οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ὁ ποιῶν καὶ γεννῶν ἐκ τοῦδε τοῦ εἴδους [und — wie hinzugedacht werden muss — ἐκ τῆσδε τῆς ὕλης] ποιεῖ καὶ γεννᾷ τοιόνδε. „καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τόδε τοιόνδε" τουτέστι σύνθετος οὐσία ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Sokrates z. B. ist ein τόδε τι, er ist aber auch ein τοιόνδε (nämlich ζῷον, ἄνθρωπος): als concretes Individuum mit Fleisch und Bein (vgl. §. 18.) ist er τόδε τι, weil er geworden ist durch die Hineinbildung jenes εἶδος (des εἶδος τοῦ ζῴου, τοῦ ἀνθρώπου) in die ὕλη. Ἐκ τοῦδε (ἐκ τοῦ εἴδους) wird durch die Hineinbildung dieses εἶδος in die ὕλη ein τόδε τι, das eben aus diesem Grunde ein τοιόνδε ist.

Verwandt VII, 13, 14.: ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστίν, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.

14. Zur Erklärung des Werdens helfen die Ideen nichts, und um des Werdens willen wenigstens (d. h. als Erklärungsgrund für das Werden) sind keine Ideen anzunehmen (οὐδ' ἂν εἶεν διά γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὑτάς) — ein häufiger Einwurf des Arist. gegen die Ideenlehre; vgl. die Anm. zu I, 9, 15 und 23. XII, 3, 11., wo andere St. St. ähnlichen Inhalts angemerkt sind. — Genügender Erklärungsgrund für das Werden einer οὐσία, meint Arist., ist die Ursächlichkeit einer (der Zeit nach früheren) gleichartigen οὐσία: einen Menschen zeugt ein Mensch. Hat man eine Ursache dieser Art, so bedarf es (zur Erklärung des Werdens wenigstens) keiner solcher Musterbilder (παραδείγματα), dergleichen den Platonikern zufolge die Ideen sind.

16. Pierron und Zévort: „toutefois, il peut y avoir une production contre nature: le cheval engendre le mulet; et encore la loi de la production est elle ici la même; la production a lieu en vertu d'un type commun au cheval et à l'âne, d'un genre qui se rapproche de l'un et de l'autre et qui n'a pas reçu de nom." Arist. sagt diess. Das Erzeugende ist in der Regel mit dem Erzeugten gleichartig: ein Mensch zeugt einen Menschen. Gut: aber

wenn z. B. eine Mutter einen Sohn gebiert? Dann erzeugt ja ein Weib einen Mann, und das Erzeugende ist nicht gleichartig mit dem Erzeugten? Diese scheinbare Ungleichartigkeit hebt sich dadurch auf, dass man sagt: ein Mensch erzeugt einen Menschen. Das Genauere wäre zu sagen: ein Mann erzeugt mit einem Weib ein Drittes (ein männliches oder weibliches Kind): statt dessen setzt man (mit Recht) an die Stelle von „Mann und Weib" das Gemeinsame beider, *τὸ κοινὸν ἐπ' αὐτῶν, τὸ ἐγγύτατα γένος*, „Mensch," und die Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung stellt sich wieder her. — Scheinbar anders ist es, wenn eine Stutte einen Maulesel gebiert: hier scheint anomaler Weise (*παρὰ φύσιν*) Erzeugendes und Erzeugtes ungleichartig zu sein. Allein es scheint nur so: auch auf diesen Fall trifft die Regel zu (*καὶ τοῦτο ὁμοίως*). Ein Esel erzeugt mit einem Pferd einen Maulesel — diess ist ganz das gleiche Verhältniss, wie bei dem oben angeführten Normalfalle: der Unterschied ist nur, dass man dort „Mann und Weib" unter dem *κοινὸν ὄνομα* „Mensch" zusammenfassen (und hiedurch die Gleichartigkeit herstellen) konnte, während es hier für „Esel und Pferd" kein ähnliches *ὄνομα κοινὸν* gibt, denn das *ἐγγύτατα γένος, ὃ ἂν κοινὸν εἴη ἐφ' ἵππον καὶ ὄνον*, ist unbenannt (*οὐκ ὠνόμασται*). Schöpft man für dieses *κοινὸν γένος* etwa den Namen *ἡμίονος*, so ist die Gleichartigkeit hergestellt: *ἡμίονος ἡμίονον γεννᾷ.*

17. *ἐν τούτοις* — nicht, wie Asklepios meint, *ἐν τοῖς συνθέτοις οὐσίαις* (Schol. 753, a, 30), sondern *ἐν τοῖς φυσικοῖς* — was §. 15 vorangegangen war. Vielleicht würde das Dazwischenstehende, um die Rückbeziehung zu erleichtern, besser in Parenthese gesetzt. — Dass die Naturdinge am meisten *οὐσίαι* seien, sagt Arist. bekanntlich sehr oft, vgl. z. B. Met. V, 8, 1. VII, 2, 1. 7, 3. VIII, 1, 4. 3, 13. u. s. w.

Ideen als Musterbilder des Werdenden, fährt Arist. fort, sind nicht nöthig, sondern es genügt zur Hervorbringung desselben die wirkende Ursache — *ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι* (sc. *τὸ γεννώμενον*): *ποιῆσαι* steht hiebei, wie sonst, (vgl. die Anm. zu I, 1, 3.) objectlos = *αἴτιον ποιητικὸν εἶναι.* Für den Inhalt unseres §. verdient als Parallelstelle besonders Met. I, 9, 23 verglichen zu werden.

18. Asclep. Schol. 753, A, 33: *κατὰ μὲν τὴν ὕλην διαφέρουσι τό τε γεννῶν καὶ τὸ γεννώμενον (ἄλλη γὰρ καὶ ἄλλη) κατὰ δὲ τὸ εἶδος*

οὐ διαφέρουσιν, ἐπειδή, ὡς αὐτός φησιν, ἄτομόν ἐστι τὸ εἶδος, τουτέστιν ἓν καὶ κατ' αὐτό· ἓν γάρ ἐστι τὸ εἶδος καὶ τὸ Σωκράτους καὶ τὸ Σωφρονίσκου. καὶ βουλόμενος δηλῶσαι τὸ ἕν, ἐπήγαγε τὸ ἄτομον, τὴν ταυτότητα τοῦ εἴδους ἐνδεικνύμενος. Zwei bestimmte Individuen (z. B. Sokrates und Kallias) sind identisch *τῷ εἴδει*, verschieden *τῇ ὕλῃ*. Die Form ist Grund der Einheit, die Materie Grund der Vielheit und Verschiedenheit (vgl. d. Anm. zu I, 6, 13. Schluss und zu XII, 2, 9). Die Materie ist bei Verschiedenen verschieden, weil sie unendlich theilbar ist und kein Theil von ihr dem andern gleicht: die Form dagegen ist (bei allem Gleichartigen) eine und dieselbe, weil sie untheilbar (*ἄτομον*) ist. Das *εἶδος* „Mensch" z. B. ist keiner Theilung fähig: was „Mensch" ist, ist sich *τῷ εἴδει* gleich. Vgl. Met. X, 8, 10: *ταὐτὰ τῷ εἴδει, ὅσα μὴ ἔχει ἐναντίωσιν ἄτομα ὄντα.* 9, 5: *οὐκ ἀνθρώπου εἴδη εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι, καίτοι ἕτεραι αἱ σάρκες καὶ τὰ ὀστᾶ ἐξ ὧν ὅδε καὶ ὅδε· ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μέν, εἴδει δ' οὐχ ἕτερον, ὅτι ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἔσχατον ἄτομον.* Vgl. d. Anm. zu X, 8, 9.

Cap. 9.

Weitere Bemerkungen über das Werden.

Die Frage, wie es kommt, dass das Eine nur durch Kunst, das Andere auch durch Zufall oder von selbst wird, beantwortet sich daraus, dass der Materie bald ein Prinzip selbsteigener Bewegung und Gestaltung inwohnt, bald nicht: im erstern Fall wird sie von selbst, was sie wird, im letztern Fall ist eine ausser ihr befindliche wirkende Ursache, ein Künstler, nöthig (§. 1—4).

Bei allem Werden ist ferner das Erzeugende mit dem Erzeugten gleichnamig oder wesensgleich: der Mensch wird aus dem Menschen, das Haus aus der Idee des Hauses, die Gesundheit aus der Wärme (die Wärme ist nämlich der Gesundheit insofern wesensgleich, als sie einen wesentlichen Theil oder eine wesentliche Bedingung der Gesundheit bildet); auch das aus dem Samen Gewordene ist dem Samen wesensgleich, da es im Samen potentiell enthalten ist (§. 5—10).

Was ferner in Beziehung auf die Form früher bemerkt worden ist, dass sie nicht wird, sondern präexistirt (*προϋπάρχει*), und dass nur das aus Form und Stoff zusammengesetzte wird, das

gilt auch von jenen Bestimmungen, die in den Kategorieen ausgedrückt sind. Es wird eine Kugel von dieser Qualität und dieser Quantität, aber das Qualitative, das Quantitative wird nicht (§. 11 — 14).

2. „Die Ursache ist die, dass die Materie, welche bei dem Hervorbringen und Werden eines Kunstwerks dieses Werden beherrscht (mitbedingt) und einen Theil des gewordenen Dings bildet, theils von der Art ist, dass sie ein eigenes Princip der Bewegung hat, theils von der Art, dass sie ein solches nicht hat, und im erstern Fall theils einer bestimmten beliebigen Bewegung (*ὡδὶ κινεῖσθαι*), z. B. des Tanzens, fähig, theils einer solchen unfähig ist.“ Die kleine Anakoluthie, welche durch die nachträgliche Einfügung von *ἡ μὲν ἡ δὲ* entsteht, ist leicht zu berichtigen. Nach seiner ursprünglichen Anlage sollte der Satz so lauten: *αἴτιον, ὅτι τῶν μὲν ἡ ὕλη τοιαύτη ἐστὶν οἵα κινεῖσθαι ὑφ' αὑτῆς, τῶν δ' οὔ.*

3. Alex. Schol. 466, 8: *ἐπειδὴ πάντα φυσικήν τινα κίνησιν ἔχει (φέρεται γὰρ ὁ λίθος κάτω καὶ τὸ πῦρ ἄνω), λέγει, ὅτι ὥςπερ καὶ τῶν ζῴων πολλὰ τὴν κατὰ τόπον κίνησιν κινοῦνται, ὡδὶ δὲ κινηθῆναι, οἷον φέρε εἰπεῖν ὀρχήσασθαι, οὐ δύνανται, οὕτω καὶ οἱ λίθοι καὶ τὰ ξύλα κινηθῆναι μὲν δύνανται φυσικῶς* (= *ὡδὶ μέντοι καὶ* z. B. zur Erde fallen), *ὡδὶ δὲ ὥστε ἀποτελέσαι οἰκίαν οὐδαμῶς, εἰ μὴ ὑπὸ τοῦ οἰκοδόμου.* Die Worte *καὶ τὸ πῦρ* scheinen (ihrer syntaktischen Fassung nach) ein Glossem zu sein, obwohl die Erwähnung des Feuers insofern hier ihre Stelle fände, als die natürliche Bewegung desselben (Aufsteigen) der natürlichen Bewegung des Steins (Fallen) gerade entgegengesetzt ist, somit eine natürliche Ideenassociation darauf führen konnte.

4. Das Werdende wird theils nicht ohne Künstler (z. B. ein Haus), theils wird es ohne einen solchen (z. B. ein Bergsturz, eine Sandbank). Im erstern Falle wird das Werdende bewegt von einem Solchen, das Kunst hat (z. B. dem Baumeister), im letztern Falle wird es bewegt von einem Solchen, das keine Kunst, sondern nur (entweder selbsteigene, oder mitgetheilte) Kraft der Bewegung hat, (z. B. den Wind, das Meer) — *οὐκ ἐχόντων μὲν τέχνην, κινεῖσθαι δὲ δυναμένων ἢ δι' αὑτῶν* (so nämlich muss, wenn nicht geschrieben, doch interpretirt werden), *ἢ ὑπ' ἄλλων οὐκ ἐχόντων τὴν τέχνην.* — Die angehängten Worte *ἢ ἐκ μέρους* sind schwierig. Alexander

sagt „ἡ ἐκ μέρους“ τουτέστιν ὑφ' ἑαυτῶν 466, 20. Es bedarf keines Beweises, dass diese Erklärung sprachlich unzulässig ist. Die einzige, halbwegs sprach- und sinngemässe Erklärung ist: ἐκ μέρους δι' αὐτῶν καὶ ἐκ μέρους ὑπ' ἄλλων. Der dritte mögliche Fall, den Arist. setzt, wäre alsdann eine solche Bewegung, die theilweise eine selbsteigene, theilweise eine mitgetheilte ist. — Wahrscheinlicher ist mir jedoch, dass die fraglichen Worte aus einer der folgenden Zeilen, wo sie mehrmals vorkommen, in unsern Satz sich verirrt haben, und folglich zu streichen sind.

5. Drei Arten der Verwandtschaft bestehen zwischen dem Gewordenen (dem Product) und Demjenigen, woraus es wird.

a. Vieles wird ἐξ ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει. Producirendes und Product sind sich hier schlechthin gleich. Das Pferd, ein Fisch, eine Pflanze werden ein jedes aus einem gleichnamigen Einzelding. — Auffallend ist hier (wie unten §. 8) der Ausdruck ὁμώνυμος, da man nach sonstigem aristotelischem Sprachgebrauche (vgl. d. Anm. zu I, 6, 4) συνώνυμος erwarten sollte. Denn im Gebiete der Natur ist Erzeugendes und Erzeugtes nicht blos nominell gleich, sondern wesensgleich, τῷ εἴδει ταὐτό, (vgl. VII, 8, 15. IX, 8, 10. XII, 3, 3: ἐκ συνωνύμου und sonst oft), also synonym. — Freilich hat der von Arist. sonst festgestellte und beobachtete Unterschied zwischen homonym und synonym in der vorliegenden Stelle kein Moment, und man braucht darum noch nicht anzunehmen (wie z. B. Alex. thut 57, 28. 468, 6), Arist. gebrauche beide Ausdrücke mit willkührlicher Verwechslung, eine Meinung, die Bonitz (N. Jen. Litt.Z. 1845. Sept. S. 857) mit Recht abweist.

b. Anderes wird aus einem theilweise Gleichnamigen — ἐκ τινος ἐκ μέρους ὁμωνύμου z. B. ein Haus. Das Haus wird aus der Idee (εἶδος) des Hauses, die im Verstande (νοῦς) des Baumeisters ist. Folglich wird das Haus aus einem Gleichnamigen — aber nur theilweise Gleichnamigen. Denn nicht das ganze Haus, das Haus als σύνολον, das wirkliche, aus Stoff und Form zusammengesetzte, steinerne oder hölzerne Haus ist aus der Idee des Hauses, sondern nur die Idee oder Form des Hauses, also nur ein (der ideelle) Theil desselben. Vgl. 7, 14: ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ οἰκοδομική ἐστι τὸ εἶδος τῆς οἰκίας. — Der

vorliegende Satz würde übrigens besser so interpungirt *ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου, οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας (ἢ ὑπὸ νοῦ· ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος), ἢ ἔκ κτλ.*: denn die Worte *ἢ ὑπὸ νοῦ* gehören nicht mehr zum angeführten Beispiel, sondern zur motivirenden Erläuterung. Die Form ist *ὑπὸ* (*ἀπὸ*?) *νοῦ*, da der *νοῦς* Grund aller Formen ist. — In meinem Textabdruck ist statt *ἢ ὑπὸ νοῦ*, was Bekker mit sämmtlichen Handschriften und Ausgaben hat, irrthümlich die (von mir an den Rand des Exemplars geschriebene) Conjectur *ἡ ὑπὸ νοῦ* in den Text gekommen.

c. Anderes wird *ἐκ μέρους*, d. h. so, dass Dasjenige, woraus es wird, wirklicher Bestandtheil des Gewordenen bleibt. In dieser Weise wird die Gesundheit aus der Wärme, (was §. 6 näher ausgeführt wird). Vgl. 7, 10.

7. *ἐνταῦθα δὲ* (*δὴ*?) *αἱ γενέσεις* = *οὕτως ἐνταῦθα* (d. h. bei demjenigen, was *ἀπὸ τέχνης* oder *ἀπὸ ταὐτομάτου* wird) *αἱ γενέσεις εἰσὶν ἐκ τοῦ τί ἐστιν.* Die Entstehung der Natur- und Kunstproducte wird verglichen mit der Hervorbringung (Ableitung) des Schlusssatzes aus den Vordersätzen. (Auch die Handlung vergleicht Arist. mit einem Syllogismus — vgl. die von Waitz Org. I, 372 angef. St. St.) Der Syllogismus ist die Ableitung eines Einzelnen aus einem synonymen Allgemeinen, die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, das Zusammenschliessen des Einzelnen mit dem Allgemeinen vermittelst des Besondern; ebenso ist das einzelne Naturproduct eine Selbstindividualisirung der Gattung: beide also, das logische Product und das Naturproduct sind Producte eines synonymen Allgemeinen, (denn die Art und das einzelne Exemplar sind mit der Gattung synonym). Vgl. Met. V, 2, 9: *τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα τῶν σωμάτων — καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος αἴτιά ἐστιν ὡς τὸ ἐξ οὗ* (= *ὡς ὕλη*).

Mit *τί ἐστι* bezeichnet Arist. hier, wie sonst nicht selten (vgl. den Excurs über diese Formel) die Begriffsbestimmung oder Definition. Die Definition aber ist Prinzip des Vernunftschlusses — nach Met. XIII, 4, 6: *Σωκράτης περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευόμενος καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητῶν πρῶτος — εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν. συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν.* — Dieselbe Bedeutung, wie das *τί ἐστι*, hat in unserer Stelle auch *οὐσία*: bekanntlich gebraucht Arist. beide Ausdrücke sehr häufig als Wechselbegriffe.

Das Kolon *ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις* ist Apodosis auf *ὥσπερ*, obwohl die grammatische Structur beider Sätze sich nicht entspricht, sondern der fragliche Nachsatz grammatisch der Structur des Zwischensatzes *ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν* angepasst ist.

8. Alex. Schol. 468, 3: *τὸ σπέρμα ποιεῖ ὥςπερ ὁ τεχνίτης· ὥςπερ γὰρ ἐκεῖνος ἐν ἑαυτῷ ἔχει τὸ εἶδος τῆς οἰκίας ἢ ἄλλε τινὸς οὗ ἐστι ποιητής, οὕτω καὶ τὸ σπέρμα ἔχει ἐν ἑαυτῷ δυνάμει τὸ ἀνθρώπειον εἶδος. ἀφ' οὗ δὲ τὸ σπέρμα (τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος), ἐστί πως ὁμώνυμον τῷ γινομένῳ.*

9. Das *οὐ γὰρ* motivirt das limitirende *πως* des vorangehenden §. Das Product des Samens ist mit der wirkenden Ursache des Samens allerdings in den meisten Fällen gleichnamig: *ὡς ἐξ ἀνθρώπυ ἄνθρωπος*: doch nicht in allen Fällen, sondern es zeugt z. B. der Mann ein Weib, wobei das Erzeugende nicht gleichnamig mit dem Erzeugten ist. Das weiter folgende *διὸ ἡμίονος κτλ.* schliesst sich freilich nicht gut hieran an, wesswegen Alexander 468, 24 ff. nicht ohne Schein die Glieder des §. folgendermassen umstellt: *ἐστί πως ὁμώνυμον, ἐὰν μὴ πήρωμα ᾖ· διὸ ἡμίονος οὐκ ἐξ ἡμιόνυ· οὐ γὰρ πάντα οὕτω δεῖ ζητεῖν, ὡς ἐξ ἀνθρώπυ ἄνθρωπος· καὶ γὰρ γυνὴ ἐξ ἀνδρός*, (sc. *καὶ ὅμως οὐ λέγεται ἡ γυνὴ ἀνήρ*). Diese veränderte Aufeinanderfolge der Sätze liegt auch der deutschen Uebersetzung zu Grund. Doch lässt sich zu Gunsten der hergebrachten Ordnung die offenbare Beziehung geltend machen, in welcher das *οὐ γὰρ πάντα οὕτω δ. ζ.* zu dem vorangehenden *πως* steht. Eine Umkehrung der beiden letzten Satzglieder *διὸ ἡμίονος* und *ἀλλ' ἐὰν* würde genügen, um einen befriedigenden Zusammenhang herzustellen.

Der Maulesel ist ein *πεπηρωμένον*, weil er, obwohl mit Zeugungstheilen versehen, zeugungsunfähig ist. Vgl. de anim. 415, a, 26: *φυσικώτατον τῶν ἔργων τοῖς ζῶσιν, ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα, τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό, ζῷον μὲν ζῷον, φυτὸν δὲ φυτόν, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται· πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται.* 432, b, 22. Die Begriffe *πήρωμα* und *τέρας* (beide sind verwandt nach de gen. anim. IV, 3. 769, b, 28: *πάρεγγυς οἱ λόγοι τῆς αἰτίας καὶ παραπλήσιοι τρόπον τινά εἰσιν οἵ τε περὶ τῶν τεράτων καὶ οἱ περὶ τῶν ἀναπήρων ζῴων· καὶ γὰρ τὸ τέρας ἀναπηρία τίς ἐστιν*) gebraucht Arist. in sehr weiter Ausdehnung, vgl. Ritter, Gesch.

d. Ph. III, 223. Zeller, Philosophie der Griechen II, 458 f. So nennt er Hist. Anim. IV, 8. 533, a, 2 den Maulwurf ein verstümmeltes Wesen, weil er zwar Augen hat, aber nicht sieht (*πλὴν εἴ τι πεπήρωται γένος ἕν, οἷον τὸ τῶν ἀσπαλάκων, τοῦτο γὰρ ὄψιν οὐκ ἔχει*). So bezeichnet er die Organisation der Insecten als *πήρωσις* Met. VII, 16, 4, weil sie zerschnitten fortleben, also keine organische Lebenseinheit haben, wie die vollkommeneren Thiere. — Mit den menschlichen Zwergen (*νάνοι*) vergleicht Arist. eine gewisse Art der Maulesel Hist. anim. VI, 24. 577, b, 27. — Ungenau drückt sich Biese Philosophie d. Arist. I, 456 Anm. 1 aus, wenn er sagt: „Das Stehenbleiben der Natur auf einer niedern Stufe nennt Arist. *πήρωσις* oder *πήρωμα*": vielmehr das Zurückbleiben eines Naturwesens hinter seiner eigenen Stufe (hinter der Stufe seiner Species) nennt er so. Nicht jede niedere Naturgattung ist ihm ein *πήρωμα*.

10. Alex. Schol. 468, 29: *ἐκεῖνα λέγομεν ἐκ ταὐτομάτε γίνεσθαι, ὅσων ἡ ὕλη οὐ μόνον ὑπὸ τοῦ ποιοῦντος σπέρματος, ἀλλὰ καὶ ὑφ' ἑαυτῆς δύναται κινεῖσθαι τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ. γίνεται γὰρ βοτάνη καὶ ἐκ σπέρματος καὶ χωρὶς σπέρματος, διὰ τὸ δύνασθαι κινεῖσθαι τὴν τῆς βοτάνης ὕλην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ. ὅσων δὲ μὴ δύναται ἡ ὕλη καὶ ὑφ' ἑαυτῆς κινεῖσθαι, ταῦτα ἀδύνατον γενέσθαι ἄλλως πως, ἀλλὰ γίνεται ἐξ αὐτῶν τῶν γεννώντων αὐτὰ καὶ οὐκ ἐκ ταὐτομάτε.* Die Rückverweisung *ὡς ἐκεῖ* bezieht Alexander auf *τὰ ἀπὸ τέχνης*: richtiger wohl wird sie zu *τὰ φύσει συνιστάμενα* in Beziehung gesetzt. — Was die Schlussworte des §. *ἐξ αὐτῶν* dem Sinne nach bedeuten sollen, sagt zwar der Zusammenhang: wie sie jedoch sprachlich zu erklären sind, ist weniger klar. Die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt kann *αὐτὸς* hier nur in derjenigen Bedeutung genommen, die in dem angehängten Excurse erläutert ist, (*ἐξ αὐτῶν* = *ἐκ τῶν ποιούντων* = *ὑπ' ἄλλων*).

12. Wie in *ἐπὶ χαλκοῦ* steht *ἐπὶ* auch sonst, (z. B. 10, 7: *ἡ σάρξ ἐστιν ἡ ὕλη, ἐφ' ἧς γίγνεται ἡ κοιλότης*, ebenso 10, 9: *ἐφ' οἷς ἐπιγίγνεται*. 11, 3: *ἐπιγιγνόμενα ἐφ' ἑτέρων*. 11, 5: *ἐπ' ἄλλων ἐπιγίγνεσθαι*) zur Bezeichnung des receptiven Verhaltens der Materie zu der sich ihr einbildenden Form: *ἡ μορφὴ γίγνεται ἐπὶ τῆς ὕλης*.

14. Vgl. Met. IX, 8. XII, 6.

Cap. 10.

Verhältniss des *εἶδος* und seiner *μέρη* zum *σύνολον* und dessen Theilen.

Eine weitere Frage ist folgende: Ist der Begriff (*ὁ λόγος*) der Theile im Begriff des Ganzen enthalten oder nicht? (§. 1.) Man könnte mit Nein antworten, sofern z. B. im Begriff des Kreises der Begriff der Kreisabschnitte nicht enthalten ist, (d. h. man definirt den Kreis, ohne den Begriff der Kreisabschnitte in die Definition hereinzunehmen); man könnte aber auch mit Ja antworten, sofern z. B. im Begriff der Sylbe der Begriff der Sprachelemente (Laute, *στοιχεῖα*) enthalten ist (§. 2). Eine andere hieran sich anschliessende Frage ist: ob der Theil früher ist als das Ganze, (z. B. der spitze Winkel früher als der rechte, der Finger früher als der ganze Mensch) oder umgekehrt das Ganze früher als der Theil (§. 3). Das Letztere scheint das Richtigere zu sein, denn den spitzen Winkel definirt man mit dem Begriff des rechten, der letztere ist folglich früher als der erstere (§. 4).

Die erste der eben aufgestellten Fragen beantwortet sich folgendermassen. Der Begriff des Ganzen enthält den Begriff der Theile, wenn diese Theile logische Momente des Begriffs (*μέρη τοῦ λόγου τοῦ εἴδους*) und nicht materielle Bestandtheile des sinnlich dargestellten Begriffs (des *σύνολον*) sind: er enthält sie nicht, wenn diese Theile *ὕλη*, stoffliche, sinnlich wahrnehmbare Bestandtheile des *σύνθετον* oder *σύνολον* sind. Aus diesem Grunde enthält der Begriff der Sylbe den Begriff der Laute (*στοιχεῖα*): *τὰ γὰρ στοιχεῖα μέρη τοῦ λόγου τοῦ εἴδους καὶ οὐχ ὕλη*: der Begriff des Kreises enthält aber nicht den Begriff der Kreisabschnitte: *τὰ γὰρ τμήματα μέρη τοῦ κύκλου ὡς ὕλη* (§. 9). In analoger Weise ist z. B. das Erz ein Theil der fertigen, materiellen Bildsäule (*τοῦ συνόλου ἀνδριάντος*), nicht aber der ideellen Bildsäule (*τοῦ ὡς εἴδους λεγομένου ἀνδριάντος*) (§. 7).

Es muss überhaupt, zum Verständniss jener Unterscheidung, festgehalten werden, dass die Form (*τὸ εἶδος*) immer in doppelter Weise existiren kann, in ideeller und in materieller, als reines *εἶδος* und als *σύνολον* oder *σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἴδους*. Existirt sie materiell, als *ὕλη* oder *συνειλημμένον τῇ ὕλῃ*, so löst sie sich auch

wieder in ihre sinnlichen Bestandtheile, aus denen sie besteht, auf: *καὶ διὰ τοῦτο φθείρεται ὁ πήλινος ἀνδριὰς εἰς πηλὸν καὶ ἡ σφαῖρα εἰς χαλκὸν καὶ ὁ Καλλίας εἰς σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα:* nicht ebenso die Bildsäule, die Kugel, der Kreis, der Mensch als *εἶδος*: der Mensch z. B. als *εἶδος* besteht nicht aus Knochen, Sehnen, Fleisch *ὡς ἐξ ἀρχῶν*, die *μέρη* seiner *οὐσία* sind nicht *ὕλη*, nicht *ὑλικά*, sondern *νοούμενα*, dasjenige, *ἐξ ὧν ὁ λόγος τοῦ εἴδους τοῦ ἀνθρώπου. Ὅσα οὖν μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ, ἀλλ' ἐστὶ ἄνευ ὕλης, καὶ ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους μόνον* (was begrifflich definirbar ist, dessen Sein in seinem Begriff aufgeht), *ταῦτα οὐ φθείρεται.* Es geht aus diesem Allem die Richtigkeit des oben aufgestellten Satzes hervor, dass die Theile eines *σύνολον* (eines *εἶδος ἔνυλον*) nicht —, sondern nur die Theile des *εἶδος ἄϋλον* in dem Begriffe des *εἶδος* (*ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ, ἐν τοῖς λόγοις*) enthalten sind (— §. 16).

Die zweite der oben aufgestellten Fragen beantwortet sich hiernach gleichfalls näher so: der Theil ist früher (*πρότερον*) als das Ganze, wenn dieses Ganze reines *εἶδος*, *εἶδος ἄϋλον*, er ist später (*ὕστερον*), wenn dieses Ganze *εἶδος ἔνυλον* oder ein *σύνολον* ist. Mit andern Worten: die logischen Momente des Begriffs sind früher, als der ganze Begriff (*πρότερα τὰ τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὁ λόγος*): die materiellen Theile eines *σύνθετον* (*σύνολον*) dagegen sind später, als dieses (*ὅσα μέρη τοῦ συνόλου ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὡς εἰς ὕλην, ὕστερα*). So ist der rechte Winkel früher als der spitzige, weil man den spitzigen mittelst des rechten definirt, er also *μέρος τοῦ λόγου τῆς ὀξείας* ist; der Finger aber später als der ganze Mensch, weil er *μέρος τοῦ συνόλου* ist, und man ihn nur mittelst des ganzen Menschen bestimmen kann (§. 17—20). Früher ist ferner der Begriff, als das *σύνολον*: so ist die Seele, als stoffloses *εἶδος τοῦ σώματος*, sammt ihren verschiedenen Theilen (*μέρη*) früher als *τὸ σύνολον ζῷον*, der Körper dagegen später, als die Seele (§. 21—24). Wie sich die Theile eines *σύνολον* zum *σύνολον* verhalten, ob sie früher oder später als dasselbe sind, lässt sich nicht schlechthin bestimmen: in der einen Beziehung ist der Theil später, sofern er nicht ohne das Ganze existiren kann, (ein abgetrennter Finger z. B. ist nur dem Namen nach Finger), in anderer Beziehung ist der Theil (wenigstens die constitutiven Haupttheile, Herz oder Hirn) gleichzeitig (d. h. seine Lostrennung vom Ganzen hebt das Ganze auf) (§. 25—28).

§. 29—34 folgen weitere Bemerkungen über die *μέρη τοῦ εἴδους* und die *μέρη τοῦ συνόλου*, so wie über das Verhältniss des *αἰσθητὸν* und *νοητὸν* zum *εἶδος*. §. 35—38 sodann eine wiederholte Ausführung des Satzes, dass die *μέρη τοῦ εἴδους πρότερα* —, die *μέρη τοῦ συνόλου ὕστερα* sind, als das Ganze.

1. Ueber *μέρος* als *μέρος λόγου* s. Met. V, 25, 3. 5. *Μέρη* nennt Arist. nicht blos die materiellen Bestandtheile, sondern auch die Theile des Begriffs. So ist nach ihm z. B. der Gattungsbegriff *μέρος* des Artbegriffs. — In der deutschen Uebersetzung sind durch einen Druckfehler zwei Worte ausgefallen: es sollte heissen „so entsteht die Frage, ob der Begriff der Theile im Begriff des Ganzen enthalten sein muss oder nicht." — Auch im griechischen Textabdruck ist durch ein Versehen die am Rand stehende Paragraphenzahl 2 nicht an die rechte Stelle gekommen: sie ist um eine Zeile weiter hinaufzurücken.

2. Definirt man den Kreis, so sagt man nicht: eine von Einer Linie umschlossene (zwei oder mehrere) Kreisabschnitte enthaltende Figur; sondern man lässt diesen Umstand, dass der Kreis Kreisabschnitte enthält, ganz aus der Definition weg. Wohl aber definirt man die Sylbe etwa als „Verknüpfung zweier oder mehrerer (consonanter und vocaler) Laute." Vgl. §. 9. Ueber die Bedeutung von *στοιχεῖον* in dieser Stelle ist Met. V, 3, 1. zu vergleichen: *στοιχεῖον λέγεται, ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος, ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν.* — Statt *ἐνόντα* haben die besten kritischen Zeugen, die Codd. E und A^b, (auch Alex. bei Brandis, bei Bonitz nicht) *ἐνόντες* (sc. *οἱ λόγοι τῶν μερῶν*), was das logisch Genauere ist.

3. Ferner: sind die Theile früher als das Ganze oder nicht? Im erstern Fall, wenn sie früher sind, so würde folgen, dass u. s. w. Ueber *πρότερον* und *ὕστερον* in der vorliegenden Bedeutung dieser Kunstausdrücke s. Met. V, 11, 7 ff. — eine Ausführung, zu welcher unser Capitel einen wesentlichen Nachtrag gibt.

4. Antwort: In den angegebenen beiden Fällen ist das Ganze früher als die Theile. Die Gründe: 1) *τῷ λόγῳ γὰρ λέγονται ἐξ ἐκείνων.* Diess geht auf das Verhältniss des spitzen

Winkels zum rechten. Definire ich den spitzen Winkel, so sage ich: er ist ein Winkel, der kleiner ist als ein rechter. Vgl. §. 18. Zur Definition des spitzen Winkels brauche ich also den Begriff des rechten (ἡ ὀξεῖα τῷ λόγῳ λέγεται ἐκ τῆς ὀρθῆς), nicht aber findet das Umgekehrte statt. Folglich ist der rechte Winkel früher als der spitze, das Ganze früher als der Theil. 2) καὶ τῷ εἶναι ἄνευ ἀλλήλων πρότερα. Diess geht auf das Verhältniss des Fingers zum ganzen Menschen. Unter zwei Dingen ist dasjenige das frühere, was ohne das Andere sein kann, während dieses Andere nicht sein kann ohne das erstere, vgl. Met. V, 11, 11.: πρότερα κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή. In dieser Hinsicht ist der Mensch früher als der Finger, denn der erstere kann sein ohne den letztern, nicht aber der letztere ohne den erstern: der abgehauene Finger ist kein Finger mehr (s. unten §. 25.), wohl aber der Mensch nach abgehauenem Finger noch Mensch.

Hiernach ist der §. folgendermassen auszufüllen: δοκεῖ δ' ἐκεῖνα (τὰ ὅλα) εἶναι πρότερα (τῶν μερῶν)· τῷ λόγῳ γὰρ λέγονται (τὰ μέρη) ἐξ ἐκείνων (τῶν ὅλων), καὶ τῷ εἶναι ἄνευ ἀλλήλων (τὰ ὅλα) πρότερα (τῶν μερῶν). Störend ist hiebei allerdings der Subjectwechsel. Er würde für die beiden ersten Sätze wenigstens wegfallen, wenn man οὐ δοκεῖ (wie Alex. gelesen zu haben scheint 470, 7.) schreiben würde: durch die Endsylbe des vorangehenden ἀνθρώπῳ konnte οὐ leicht verschlungen werden. Subject der beiden ersten Sätze ist alsdann τὰ μέρη.

5. Aristoteles beseitigt gelegentlich eine nicht hieher gehörige Bedeutung von μέρος. Μέρος bedeutet auch (vgl. Met. V, 25, 2.) „quantitatives Maass." So ist die Zahl drei μέρος der Zahl neun, als Wurzelzahl. Diese Bedeutung (τρόπος) von μέρος nun, bemerkt Arist., gehört nicht hieher, und bleibt im Folgenden unberücksichtigt.

6. Es ist, sagt Arist. (sich zur Lösung der aufgestellten Aporie anschickend), zu unterscheiden, ob etwas Theil der Form, oder Theil des σύνολον ist. Das Materielle ist immer nur Theil des σύνολον, nie Theil der Form; das Fleisch z. B. ist nur Theil der σιμότης, nicht der κοιλότης. Theil der Form dagegen ist, was

selbst Form, was ein Ideelles ist. Mittelst dieser Unterscheidung löst sich die obige Aporie. — §. 9.

7. Die Construction τοῦ ὡς εἴδους λεγομένου ἀνδριάντος könnte zur Vertheidigung der (oben bestrittenen) Lesart ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτῷ V, 4, 2 benützt werden.

8. Alex. Schol. 471, 24.: ἐπειδή τις ἴσως ἔμελλε λέγειν ὅτι τὸ μὲν τοῦ ἀνδριάντος εἶδος λέγειν ἀνδριάντα ἔστω, τὸν δὲ σύνθετον διὰ τί ἀνδριάντα φαμὲν [καὶ χαλκοῦν] ἀλλ' οὐ χαλκόν; πρὸς ταῦτα ἀπαντῶν λέγει ὅτι „λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος — καθ' ἑαυτὸ λεκτέον". καὶ εἴη ἂν τὸ λεγόμενον ἴσον τῷ, ἐπειδὴ τὰ πράγματα ἀπὸ τοῦ εἴδους χαρακτηρίζεται ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης, λεκτέον ἐπὶ πάντων τὸ εἶδος καὶ ᾗ εἶδος. Ein jedes Ding kann nur so bezeichnet werden, dass man seine Form angibt: das Aussprechbare an ihm ist nur die Form: die Materie als solche, abgesehen von der Form, ist unaussprechbar.

9. Die Kreisabschnitte stehen dem Begriffe (εἶδος) des Kreises näher, als z. B. das Erz, denn sie gehören wesentlich zum Kreis (kein Kreis kann ohne Kreisabschnitte sein), während das Erz nicht nothwendig die ὕλη eines κύκλος αἰσθητὸς ist, sondern der letztere ebensogut auch aus Gold, Holz u. s. f. sein kann. — Zum vorangehenden ἐφ' οἷς ἐπιγίγνεται ist zu subintelligiren τὸ τοῦ κύκλου εἶδος. Vergl. noch die Anm. zu 9, 12.

10. Die στοιχεῖα τῆς συλλαβῆς sind — wie zuvor ausgeführt worden — im Begriff der Sylbe enthalten, nur dann nicht, wie sich gleichfalls aus dem Vorangehenden ergibt, wenn diese ςοιχεῖα als ὕλη αἰσθητή, als wächserne Buchstaben oder als schallende Töne (ἐν τῷ ἀέρι) dargestellt werden. In der letztern Beziehung, hinsichtlich des ψόφος, den die φωνὴ durch Lufterschütterung (κίνησις ἀέρος) hervorbringt, ist bes. de anim. II, 8. 419, b. ff. zu vergleichen.

11. Ueber das contrahirte ἡμίση statt des attischen ἡμίσεα vgl. Buttmann, Gr. Gramm. II, 409. Göttling zur Politik S. 391. In regelmässigerem Bau würde der vorliegende Satz so lauten: καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ ἢ ὁ ἄνθρωπος, εἰ ἡ μὲν διαιρουμένη εἰς τὰ ἡμίση, ὁ δὲ διαιρούμενος εἰς τὰ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ σάρκας φθείρεται, οὐκ εἰσὶ διὰ τοῦτο καὶ ἐκ τούτων (aus Theillinien, Knochen, Sehnen u. s. f.) ὡς ὄντων τῆς οὐσίας μερῶν, ἀλλ' εἰσὶν ἐξ αὐτῶν ὡς ἐξ ὕλης· ἔστιν οὖν

ταῦτα (Knochen, Sehnen u. s. f.) τοῦ μὲν συνόλου μέρη, τοῦ δ' εἴδους οὐκέτι, διόπερ οὐδ' ἐν τῷ τοῦ εἴδους λόγῳ (ἐν τοῖς λόγοις) ἐνυπάρχει.

12. Τῶν μὲν οὖν τῷ λόγῳ (τῷ λόγῳ τῶν συνθέτων) ἐνέσται ὁ τῶν τοιούτων μερῶν (τῶν μερῶν τῶν ὑλικῶν) λόγος, τῶν δὲ τῷ λόγῳ (τῷ λόγῳ τῶν εἰδῶν τῶν ἀΰλων) οὐ δεῖ ἐνεῖναι, ἐὰν μὴ ᾖ ὁ λόγος τῦ συνθέτου (συνειλημμένου).

14. ὥστ' ἐκείνων (τῶν συνθέτων) μὲν ἀρχαὶ καὶ μέρη τὰ ὑφ' αὑτὰ (d. h. τὰ ὑλικά, ἡ ὕλη αὐτῶν), τῶν δ' εἰδῶν ἀΰλων οὔ. Die Bezeichnung ὑφ' αὑτά erklärt sich aus dem verwandten Ausdruck ὑποκείμενον, dem die gleiche Anschauung zu Grunde liegt.

15. Vor σφαῖρα ist augenscheinlich χαλκῆ ausgefallen (vgl. §. 13.: οἷον τὸ σιμὸν καὶ ὁ χαλκοῦς κύκλος), was vom Zusammenhang durchaus gefordert und daher von Bonitz (obs. crit. S. 92) mit Recht hinzugesetzt wird. Diese Conjectur wird vollkommen bestättigt durch den inzwischen herausgegebenen alexandrischen Text, dessen Paraphrase so lautet: ὁ μὲν πήλινος ἀνδριὰς εἰς πηλὸν καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα εἰς χαλκὸν καὶ ὁ Καλλίας εἰς σάρκα καὶ ὀστᾶ καὶ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα 474, 17.

16. Eigentlich sollte, will A. sagen, der κύκλος νοούμενος (oder ἁπλῶς λεγόμενος) vom κύκλος αἰσθητὸς (oder συνειλημμένος τῇ ὕλῃ) auch im Ausdruck, in der Bezeichnung unterschieden werden: allein die Einzeldinge haben kein ἴδιον ὄνομα: τὰ καθόλου καὶ τὰ καθ' ἕκαστα ὁμωνύμως λέγεται.

18. Vergl. Met. XIII, 8, 41.

19. Den Halbkreis definirt man mittelst des Kreises, weil er ein Theil des (empirischen) Kreises ist, den Finger mittelst des (ganzen) Menschen, weil er ein bestimmter Theil des (empirischen) Menschen ist (τὸ γὰρ τοιόνδε μέρος ἀνθρώπου δάκτυλος).

20. Ueber ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία s. zu VI, 1, 9.

21. Bekannte aristotelische Definitionen der Seele. Zu ἐσία τοῦ ἐμψύχου ist zu vgl. Met. V, 8, 2.: οὐσία λέγεται — ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ. VIII, 3, 2 und mehr bei Trendelenburg zu de anim. II, 1, 2. Hinsichtlich der folgenden Definitionen vgl. bes. de anim. II, 1. 412, b, 10 ff. und Trendelenburg a. a. O. S. 144 ff.

Die Apodosis zu dem mit ἐπεὶ eingeführten Vordersatz ist der anakoluthisch mit ὥστε eingeführte §. 23.; der als Zwischensatz eingeschobene §. 22. (der besser in Parenthese gesetzt würde) rechtfertigt die zuvor aufgestellte Definition der Seele als οὐσία und εἶδος des Körpers. Kann der einzelne Körpertheil nur so richtig definirt werden, dass man in der Definition seine eigenthümliche Verrichtung angibt, und sind die eigenthümlichen Functionen der einzelnen Organe (z. B. Gesicht, Gehör) nicht möglich ohne eine empfindende Seele (οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως = οὐκ ἄνευ ψυχῆς αἰσθητικῆς), so folgt, dass die Seele das Formprinzip, Wesen und Entelechie des organischen Körpers ist (ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ de anim. 412, b, 5). Entsprechen die einzelnen Körpertheile nur dadurch, dass sie Seele haben, ihrem Begriff (Met. VII, 11, 13.: οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χείρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὖσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος), so ist die Seele εἶδος und τὸ τί ἦν εἶναι des Körpers überhaupt. Die ψυχὴ und die αἴσθησις sind im Verhältniss zum Körperorgan εἶδος: das körperliche Organ im Verhältniss zur empfindenden und wahrnehmenden Thätigkeit der Seele ist ὕλη. Es ist z. B. ὁ ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως (412, a, 20), und kann nicht definirt werden ohne diese seine Function: wie aber das Sehen Form des Augs, so ist die Seele Form des ganzen organischen Körpers 413, a, 1 ff. Vgl. noch de part. anim. I, 5. 645, b, 14.: ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του, τῶν δὲ τοῦ σώματος μορίων ἕκαστον ἕνεκά του, τὸ δ' οὗ ἕνεκα πρᾶξίς τις, φανερὸν ὅτι καὶ τὸ σύνολον σῶμα συνέστηκε πράξεώς τινος ἕνεκα πλήρους. ὥστε καὶ τὸ σῶμά πως τῆς ψυχῆς ἕνεκεν, καὶ τὰ μόρια τῶν ἔργων πρὸς ἃ πέφυκεν ἕκαστον.

23. Zur Erklärung von ἢ ἔνια kann auf Met. VI, 1, 12. verwiesen werden: καὶ περὶ ψυχῆς ἔνια θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. Vergl. die Anm. zu dieser St.

25. Dass ein abgehauener (τεθνεὼς) Finger nur den Namen eines Fingers hat, nur ὕλη (Luft, Feuer, Erde u. s. w.), nicht aber δάκτυλος ζῷου, wirklicher Finger ist, dass überhaupt der einzelne Körpertheil nur durch das Beseeltsein, durch lebendigen Zusammenhang mit dem beseelten Körper dasjenige ist, was er sein soll, Organ der Seele, fähig, seiner Aufgabe, seiner Bestimmung, zu entsprechen, seinen Begriff zu verwirklichen — ist ein von A. häufig und in

mannigfachen Wendungen wiederholter Satz. Vgl. 11, 13.: ὐ γὰρ πάντως τῦ ἀνθρώπυ μέρος ἡ χείρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥςε ἔμψυχος ὖσα· μὴ ἔμψυχος δὲ ὐ μέρος. 16, 1.: τὰ μόρια τῶν ζῴων δυνάμεις εἰσίν, ὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστιν· ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα, καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· ὐθὲν γὰρ αὐτῶν ἕν ἐστιν. De anim. II, 1. 412, b, 20.: ὁ ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης ὐκ ἔστιν ὀφθαλμός, πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος. de part. anim. I, 1. 640, b, 34.: καὶ ὁ τεθνεὼς ἄνθρωπος ἔχει τὴν αὐτὴν τῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως ὐκ ἔστιν ἄνθρωπος. ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὁπωσῦν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμένον ἰατρόν. ὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον, ὥσπερ ὐδ' αὐλοὶ λίθινοι τὸ ἑαυτῶν ἔργον, ὐδ' ὁ γεγραμένος ἰατρός. ὁμοίως δὲ τύτοις ὐδὲ τῶν τῦ τεθνηκότος μορίων ὐδὲν ἔτι τῶν τοιύτων ἐστί, λέγω δ' οἷον ὀφθαλμός, χείρ. 641, a, 20. de gener. anim. I, 19. 726, b, 22.: ὐδὲ γὰρ ἡ χεὶρ ὐδ' ἄλλο τῶν μορίων ὐθὲν ἄνευ ψυχῆς ἢ ἄλλης τινὸς δυνάμεώς ἐστι χεὶρ ὐδὲ μόριον ὐθέν, ἀλλὰ μόνον ὁμώνυμον. II, 1. 734, b, 24. ὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν, ὐδὲ σάρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον τὸ δὲ σάρξ, ὥσπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο λίθινα ἢ ξύλινα. Polit. I, 2. 1253, a, 20.: τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τῦ μέρυς· ἀναιρυμένυ γὰρ τῦ ὅλυ ὐκ ἔσται πὺς ὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην· διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη. πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα ὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα.

Den Ausdruck πάντως ἔχων erklärt Alexander richtig durch ἔχων ὡς ἔτυχεν 476, 24, Bessarion übersetzt es „qui quomodocunque se habet digitus." In der oben angeführten Stelle de part. anim. 640, b, 36 steht dafür ὁπωσῦν διακείμενος. Ebenso steht πάντως unten Met. VII, 11, 13.

26. Nicht alle Körpertheile, bemerkt Arist., verhalten sich gleich zum ganzen Körper: die einen können weggenommen werden, ohne dass das Ganze zu existiren aufhörte, die andern, τὰ κύρια μέρη, bedingen die Existenz des Ganzen so wesentlich, dass zugleich mit ihnen das Ganze zu sein aufhört. Vgl. auch Met. V, 27, 5. 6. — Die Anfangsworte ἔνια δ' ἅμα sind so zu ergänzen: ἔνια δὲ τῶν μορίων ἅμα ἐστὶ τῷ ὅλῳ σώματι. Ueber καρδία ἢ ἐγκέφαλος ist Met. V, 1, 3 und die Bem. zu dieser St. zu vgl.

27. Nachdem Arist. den Satz, dass die Theile des Begriffs früher seien, als der ganze Begriff, und folglich auch früher als das σύνολον, aufgestellt und an Beispielen erläutert hat, nimmt er von hier aus Veranlassung, auf seine oft wiederholte These zurückzukommen, und einzuschärfen, dass darum das Allgemeine doch kein selbstständiges, von den Einzeldingen getrenntes Sein habe. Das Allgemeine existirt nur als ein von den Einzeldingen Prädicirtes (ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα), in den Einzeldingen. Und da es keinen Menschen gibt ausser den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Menschen, so folgt, dass die ὕλη wesentlich zum Sein des Menschen gehört (vgl. 11, 11 ff.), dass der Mensch als solcher, ὁ καθόλȣ ἄνθρωπος, ὁ ἄνθρωπος ὡς καθόλȣ ein Zusammen von Form und Stoff ist, (vgl. 11, 17.: δῆλον ὅτι ἡ μὲν ψυχὴ ἐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ' ἄνθρωπος τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλȣ). Der empirisch einzelne Mensch dagegen, ὁ τὶς ἄνθρωπος, z. B. Sokrates, ist ἤδη ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης. Πρώτη ὕλη ist, (um bei der Terminologie unserer Stelle zu bleiben, denn Arist. kehrt die Bezeichnungen oft auch um) der Urstoff eines Dings, die elementarische Grundsubstanz (vgl. z. B. V, 4, 9): ἐσχάτη ὕλη derjenige Stoff, der sich zum Einzelding, zum τόδε τι besondert hat. Τὰ ἔσχατα nennt Arist. hin und wieder die Einzeldinge überhaupt, τὰ καθ' ἕκαστον, τὰ ἄτομα (vgl. Met. XI, 1, 19. Eth. Nic. 1143, a, 33. De memor. 451, a, 26 und Waitz zum Organon 25, b, 33.); ἐσχάτη τροφὴ ist ihm der Nahrungsstoff auf der letzten Stufe der Zubereitung, mit andern Worten das Blut (de somn. 456, a, 34.: τροφὴ ἡ ἐσχάτη τοῖς ἐναίμοις ἡ τȣ̃ αἵματος φύσις, ebenso de part. anim. 678, a, 7. de gener. anim. 728, a, 20); τελευταία διαφορὰ ist der letzte Unterschied, der sich ergibt, wenn man die Theilung der Gattungen (also der ὕλη) so lange fortsetzt, bis man auf ein Untheilbares stösst, die specifische Differenz, die (ähnlich der ὕλη ἐσχάτη) ἐσία und ὁρισμὸς τȣ̃ πράγματος ist Met. VII, 12, 14. Nach der Analogie dieser Beispiele ist ἐσχάτη ὕλη die Materie auf der letzten Stufe ihrer Entwicklung, die Materie, die Form, formirtes Einzelwesen geworden ist — was Arist. Met. IX, 6, 19 ausdrücklich sagt in den Worten: ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό, καὶ (τὸ μὲν) δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. Vgl. noch XII, 3, 8.: ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐςίν, καὶ τῆς μάλιςʼ ἐσίας ἡ τελευταία.

Der allgemeine Mensch, sagt also Arist., ist aus Stoff und Form, (ist ein Wesen, das bestimmt werden muss als σύνολον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης): der einzelne empirische Mensch dagegen ist aus Form und einem empirisch gegebenen Stoff.

29. Da αὐτῆς nach ὕλης müssig zu stehen scheint, so schlägt Bonitz (Obs. crit. S. 92), auf Asclepius Paraphrase 757, b, 6 gestützt, folgende Textverbesserung vor: καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς ὕλης, καὶ τῆς ὕλης αὐτῆς. Es fragt sich jedoch, ob der formlose Stoff nach Arist. Theile hat?

31. Von den (sinnlich wahrnehmbaren) Einzeldingen ist keine begriffliche Definition möglich, sondern nur sinnliche Erkenntniss. — Diess ist eine Folgerung, die Arist. aus den Prämissen der vorangegangenen Untersuchung zieht. Vgl. 15, 3 ff.

Mit νοεῖν und νόησις bezeichnet Arist. zwar meistens die intellectuale Thätigkeit überhaupt, z. B. XII, 7, 13 f., häufig aber auch, wie in unserer St., specifisch diejenige Thätigkeit der Intelligenz, deren Gegenstand das Mathematische ist. Ἀφαιρεῖν (= χωρίζειν διανοίᾳ) ist die Thätigkeit des Abstrahirens, durch welche das Mathematische gewonnen wird, die Loslösung der ὕλη νοητὴ von der ὕλη αἰσθητή: das rechnende Denken des Mathematischen (das mathematische Operiren) ist νοεῖν, νόησις. Daher auch der Ausdruck ἀριθμοὶ νοητοὶ I, 8, 31 und ὕλη νοητή VII, 10, 33 (: ὕλη ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή), 11, 16. (: ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή). VIII, 3, 15. (: ἡ οὐσία σύνθετος ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ). 6, 11. (: ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή). XI, 10, 10: οὐκ εἴη ἂν ἄπειρον σῶμα οὔτ' αἰσθητὸν οὔτε νοητόν. In verwandter Bedeutung gebraucht Arist. den Ausdruck διάνοια (= formales Denken), vgl. die Anm. zu VI, 1, 2 und Waitz zum Organon 71, a, 1.

32. Pierron und Zévort: „quand nous avons cessé de voir réellement les cercles particuliers (ἀπέρχεσθαι ἐκ τῆς ἐντελεχείας = φθείρεσθαι, vgl. 15, 5), nous ne savons pas s'ils existent ou non; mais cependant nous conservons la notion générale du cercle, non point une notion de sa matiere, car nous ne percevons pas la matière par ellemême.“ Das σύνολον wird nur μετ' αἰσθήσεως erfasst: was ἄνευ αἰσθήσεως erkannt wird, ist τὸ εἶδος ἄυλον oder ὁ καθόλου λόγος. Das zu diesem allgemeinen Begriff hinzukommende und mit ihm ver-

bundene Stoffliche, durch dessen Vereinigung mit dem *εἶδος* das *σύνολον* wird, ist an und für sich (sofern es keinen Theil an der Form hat) unerkennbar: *ἡ ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν.*

'Απελθόντας bei Bekker möchte man für einen Druckfehler halten statt *ἀπελθόντες*, so grob ist die Anakoluthie: die alten Ausgaben haben jedoch auch so, folglich auch, wie man schliessen muss, die Handschriften. Nur Alexander (bei Bonitz 477, 31) hat im Lemma *ἀπελθόντες*.

35. *ὅτι οὐχ ἁπλῶς* — d. h. man muss antworten, dass hierauf keine einfache Antwort möglich ist, sondern dass erst nähere Bestimmungen darüber gegeben werden müssen, ob unter *μέρος* der logische Theil des Begriffs oder der materielle Theil des *σύνολον* gemeint wird.

36. Was die Worte *εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἢ ἑκάστου* dem Sinn nach bedeuten sollen, ist aus dem Zusammenhang klar: aber der Gedanke, der ihnen zu Grunde liegt, ist sehr unverständlich ausgedrückt. Würde der Grundtext etwa so lauten *εἰ ἔστιν ἡ ψυχὴ τὸ ψυχῇ εἶναι*, (vgl. VIII, 3, 5: *ψυχὴ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν*) oder *εἰ ἔστιν ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ ζῴου κατὰ τὸν λόγον οὐσία* (vgl. oben §. 21) oder in ähnlicher Weise, so wäre Alles in der Ordnung: so aber muss man nicht nur an der unverständlichen Fassung des angeführten Satztheils, sondern namentlich auch daran Anstoss nehmen, dass, indem die Seele als *εἶδος ἄϋλον* vom *ζῷον σύνολον* unterschieden werden soll, diess in den zweideutigen, das Hauptmoment gar nicht treffenden Worten geschieht *εἰ ἔστιν ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον.* Der Ausdruck *ψυχή*, bemerkt Arist. mehrmals (z. B. 11, 17. 18. VIII, 3, 2 f. 5), wird in doppeltem Sinne gebraucht, 1) zur Bezeichnung des *εἶδος* oder *τοῦ τί ἦν εἶναι* eines lebendigen *ζῷον*, 2) zur Bezeichnung des *ζῷον σύνολον*, des *σύνολον* von Körper und Seele. Die Art und Weise, wie unsere Stelle sich ausdrückt, ist folglich nicht nur zweideutig, sondern begünstigt sogar das Missverständniss, als ob *ψυχή* hier im Sinne der zweiten der angegebenen Bedeutungen ausgelegt werden solle. Der überlieferte Text ist somit aller Wahrscheinlichkeit nach verdorben und bedarf einer Berichtigung. In Betracht nun, dass Alexander *τὸ ζῷον* statt *ζῷον* im Text gehabt hat, dass zahlreiche, und zwar die besten kritischen Zeugen (EA^bF^b Bess. Vet.) *ἢ* nach *ζῷον* hinzufügen, dass endlich das lästige

und sinnlose ἢ ἑκάστου nach ἢ ἕκαστον einem Einschiebsel ähnlich sieht, möchte ich, unter Ausstossung dieses Einschiebsels, folgenden Text vorschlagen: *εἰ ἔστι καὶ ἡ ψυχὴ τὸ ζῷον ἢ ἔμψυχον ἕκαστον, καὶ κύκλος κτλ.* Aus den griechischen Auslegern ist für die vorliegende Stelle nichts zu schöpfen.

In den Schlussworten des § *καί τινος ὀρθῆς* steckt noch ein Fehler. Die Seele, der Kreis, der rechte Winkel, sagt Arist., sind als Begriffe, als *εἴδη ἄνευ ὕλης* später als *τὰ ἐν τῷ λόγῳ*, als *τὰ μέρη τοῦ λόγου*: der Begriff Kreis (*κύκλος*) z. B. ist später als der in diesem Begriffe enthaltene Begriff der geometrischen Figur (*σχῆμα*): aber sollte er darum auch später sein, als ein *τὶς κύκλος* (= *κύκλος ὁδὶ* §. 31) als ein bestimmter, einzelner, sinnlich wahrnehmbarer Kreis! Unmöglich: denn das ganze vorangegangene Capitel lehrt wiederhohlt in klaren und unzweideutigen Worten das Gegentheil, und zum Ueberfluss versichert der folgende §. ausdrücklich: *ἡ ἄνευ ὕλης ὀρθὴ τῶν μὲν ἐν τῷ λόγῳ ὑστέρα, τῶν δ' ἐν τῷ καθ' ἕκαστα μορίων προτέρα.* Ich glaube daher, dass ein ganzes Satzglied ausgefallen ist und folgendermassen ergänzt werden muss: *τὶ μὲν καὶ τινὸς φατέον ὕστερον, οἷον τῶν ἐν τῷ λόγῳ, τὶ δὲ καὶ τινὸς πρότερον, οἷον τινὸς ὀρθῆς.*

38. Wird aber, sagt Arist., unter *ψυχὴ* nicht, wie oben, das *ψυχῇ εἶναι*, sondern das *ζῷον σύνολον* verstanden, so findet das §. 36 Angegebene nicht statt, sondern alsdann sind *τὰ μέρη αὐτῆς ὕστερα τοῦ ὅλου.* — Auch in der vorliegenden Stelle ist *ἡ ψυχὴ ἢ ζῷον* zu schreiben.

Cap. 11.

Fortsetzung.

Das Bisherige veranlasst zur weitern Frage, was *μέρος τοῦ εἴδους* und was *μέρος τοῦ συνόλε*, d. h. was rein logischer Inhalt des Begriffs und mithin nothwendiges Moment des *ὁρισμὸς* oder was stofflicher Theil des *εἶδος ἔνυλον* sei (*ποῖά ἐστι τῶν μερῶν ὡς ὕλη καὶ ποῖα οὔ*) (§. 1. 2). Erz, Stein, Holz z. B. gehört augenscheinlich nicht zur *οὐσία* des Kreises, denn jene Stoffe kommen auch getrennt von ihm vor; selbst wenn alle Kreise sich ehern zeigten, würde das Erz nichts desto weniger nicht zum *εἶδος* des Kreises

gehören. Verhält sich nun das εἶδος des Menschen in ähnlicher Weise zur körperlichen ὕλη des Menschen, zu Fleisch, Knochen u. s. w.? Wenigstens erscheint dasselbe immer in diesen stofflichen Theilen: sind diese Theile mithin μέρη τοῦ εἴδους καὶ τοῦ λόγου, ἢ οὔ, ἀλλ' ὕλη? (§. 3 — 5).

Die Frage ist schwer zu beantworten: jedenfalls ist es übertrieben, die ὕλη überall absondern, alles auf reine Formen zurückführen zu wollen, denn manches ist wesentlich ein σύνθετον. So kann man namentlich nicht vom Menschen sagen, er könnte möglicherweise ebenso gut ohne materielle Theile sein, als der Kreis ohne Erz sein kann. Diese Vergleichung passt desshalb nicht, weil ein ζῷον wesentlich αἰσθητὸν ist. So wie nur diejenige Hand wahrhaft Theil des Körpers ist, die ihr Geschäft als Hand verrichten kann, so ist auch ein ζῷον ἄνευ κινήσεως (= ὕλης), somit ohne Theile, die in bestimmter Weise organisirt sind, kein ζῷον. In der Definition des ζῷον ist die κίνησις (d. h. die ὕλη, denn nur das Hylische ist der Bewegung fähig) ein wesentliches Moment (§. 10—13). Der Mensch als solcher (ὁ ἄνθρωπος ὡς καθόλου) ist wesentlich und seinem Begriff nach ein Zusammen von Leib und Seele, von Materie und Form (§. 17. 18).

Wie kommt es dagegen, dass im Mathematischen, das doch ohne Materie zu sein scheint, die Theile des Ganzen nicht Theile des Begriffs sind, die Halbkreise z. B. (die ἡμικύκλια εἰδικὰ oder die λόγοι τῶν ἡμικυκλίων) nicht Theile des Kreises (des κύκλος εἰδικός oder des λόγος τοῦ κύκλου)? Weil sie, wenn gleich nicht αἰσθητά, doch auch nicht reine, von aller ὕλη freie Begriffe (Allem nämlich klebt ὕλη τις an, ὃ μή ἐστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδός αὐτὸ καθ' αὑτό), sondern, wie alles Mathematische, νοητά, ὕλη νοητὴ sind. Sie sind also Theile des einzelnen, wirklichen Kreises, der κύκλοι καθ' ἕκαστα, aber nicht Theile (Begriffsmomente) des Kreises als solchen, des κύκλος καθόλου (§. 14 — 16).

§. 22 – 28. Kurze abschliessende Wiederholung der bisher aufgestellten und bewiesenen Sätze über das Verhältniss der μέρη τοῦ εἴδους zu den μέρη τοῦ συνόλου, über die Bestimmbarkeit des σύνολον (begrifflich bestimmbar an ihm ist nicht die ὕλη, sondern die πρώτη οὐσία oder τὸ εἶδος τὸ ἐνόν), über die Identität des begrifflichen Wesens (des τί ἦν εἶναι) mit dem Sein.

3. *ἐφ' ἑτέρων τῷ εἴδει* = *ἐπὶ τοιούτων, ἅ ἐστιν ἕτερα τῷ εἴδει.* Das *ἕτερον τῷ εἴδει* erörtert Arist. Met. V, 10, 6 ff. X, 8 f.

4. Ueber *ἀφαιρεῖν τῇ διανοίᾳ* s. die Anmerkung zu Met. VI, 4, 6.

5. Bonitz (Obs. crit. S. 16) bemerkt mit Recht, dass das Kolon *ἀλλὰ διὰ τὸ — χωρίσαι* nicht Antwort auf die vorangehende Frage oder eigene Behauptung des Arist., sondern noch Theil der Frage ist, dass folglich das Fragzeichen noch nicht nach *ὕλη*, wie Bekker thut, sondern erst nach *χωρίσαι* gesetzt werden muss.

6. Es ist schwierig, sagt Arist., in jedem einzelnen Fall zu entscheiden, ob und wie weit das Materielle zum Begriff gehört, (wesentliche Daseinsform eines Dings ist), ob und wie weit nicht. Durch diese Schwierigkeit liessen sich die Pythagoreer verleiten, die Abstraction so weit zu treiben, dass sie Alles auf Zahlen zurückführten, und selbst bei den geometrischen Figuren die umschliessenden Linien für accidentelle, nicht zum Begriff dieser Figuren gehörige Materie erklärten. Während man sonst den Kreis definirte als eine von Einer Linie umschlossene Figur, das Dreieck als eine von drei Linien gebildete Figur, die Linie als continuirliche Länge (als *μῆκος συνεχὲς ἐφ' ἓν διαστατόν*), so meinten die Pythagoreer, das sei unrichtig, man dürfe den Kreis, das Dreieck nicht definiren mittelst der Linie, die Linie nicht mittelst der Continuität (*ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς ὁρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ*) (d. h. man dürfe diese Bestimmungen nicht mit in die Definition aufnehmen), da die Linien nicht zum Wesen jener Figuren gehörten, sondern eine ebenso zufällige *ὕλη* derselben seien, wie der Stein bei der Bildsäule. Aus diesem Grunde abstrahirten die Pythagoreer auch von dem Materiellen dieser Art, und reducirten selbst das Geometrische auf Zahlen, die Linie z. B. auf die Zweizahl.

7. Aehnlich die Platoniker. Die einen von ihnen (vgl. die Anm. zu XIII, 8, 39) identificiren die Zweiheit mit der Idee der Linie (der *αὐτογραμμή*), (nicht mehr, wie die Pythagoreer, mit der Linie unmittelbar); die Andern von ihnen sind anderer Ansicht, und sagen, die *αὐτογραμμή* sei nicht Zweiheit, sondern *αὐτογραμμή* sei *τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς.* Die erstern motiviren ihre Ansicht so: Idee und Ding sei zwar bei Manchem identisch; so sei z. B. die Zweiheit und die Idee der Zweiheit eins (vgl. hierüber die Anm. zu III, 3, 16);

aber bei der Linie sei diess nicht mehr der Fall (ἐπὶ γραμμῆς δ' οὐκέτι): die Idee der Linie sei nicht mehr Linie, sondern Zweiheit.

Arist. wendet hiegegen ein: auf diese Weise werde Alles eins (ἅπαντα ἔσται ἕν). Wenn die δυὰς zugleich Idee der Zweiheit und Idee der Linie sei, wenn also so verschiedene Dinge (ὧν τὸ εἶδος φαίνεται ἕτερον = ἃ διαφέρει τῷ εἴδει), wie Zweiheit und Linie, in ihrer Idee als eins gesetzt würden, so könne man mit gleichem Recht alle Unterschiede aufheben, und für Alles in der Welt eine und dieselbe Idee setzen. — Besonders die Pythagoreer, bemerkt Arist. dabei, hätten sich eine solche Vermengung verschiedenartiger Dinge zu Schulden kommen lassen: sie reducirten, wie bekannt, Vieles und Verschiedenes auf eine und dieselbe Zahl, vgl. Brandis Griech.-röm. Philosophie I, 471 f.

Dass, was den Text betrifft, ἐπὶ γραμμῆς δ' οὐκέτι statt οὐκ ἔστι geschrieben werden muss, ist augenscheinlich. Ebenso Bonitz a. a. O. S. 93. Auch Alexander 481, 20 paraphrasirt so, dass man annehmen müsste, er habe εἶναι statt ἐστι gelesen, wenn es nicht wahrscheinlicher wäre, dass er gleichfalls, wie Asclepius, οὐκέτι im Text gehabt hat. Aehnlich steht οὐκέτι oben 10, 11.

10. Ueber ἴσως, das hier durchaus nicht im Sinne zweifelnder Ungewissheit steht, s. d. Anm. zu I, 5, 31; und τόδ' ἐν τῷδε betreffend die Bem. zu Met. VII, 5, 2. zu ὡδὶ ταδὶ ἔχοντα bemerkt Alexander: ἡ γὰρ τοιαδὶ σύνθεσις τῶν λίθων καὶ τὸ ὡδί πως ἔχειν, ἀλλὰ μὴ ὡδί, ἐστὶν ἡ οἰκία 482, 12.

11. Σωκράτης ὁ νεώτερος — ohne Zweifel derselbe, den Platon Soph. 218, B. Theaet. 147, D. Polit. 257, C. erwähnt, den er in der zuerst angeführten Stelle als Σωκράτους μὲν ὁμώνυμον, Θεαιτήτε δὲ ἡλικιώτην καὶ συγγυμναστὴν bezeichnet, und im Politicus als Mitunterredner einführt. Mehr über ihn bei Menage zu Diog. Laert. II, 47. und Hermann Gesch. d. plat. Philosophie I, 661. Anm. 504. Alexander 482, 15. und ein Scholion des Cod. E (Schol. 760, a, 33) äussern die seltsame Ansicht, der Thomas von Aquino in seinem Commentare beipflichtet, unter diesem jüngern Sokrates könnte von Arist. auch Platon selbst gemeint sein.

12. Irrthümlich ist im Bekker'schen Text πως nach ἐχόντων circumflectirt: es sollte enclytisch geschrieben sein. Ebenso ist IX, 5, 8 (ἐχόντων πῶς) πως entweder enclytisch oder πώς zu

schreiben: vgl. d. Anm. zu III, 4, 42. — Bestimmter, als in unserem §., wird die Frage, ob ὁ ἄνθρωπος oder τὸ ζῷον ἄνευ ὕλης sein könne, Met. VIII, 3, 2—5 beantwortet. Wie das Wort (τὸ ὄνομα) — heisst es hier — bald die σύνθετος οὐσία, bald nur die reine Form (εἶδος, μορφή) bezeichnet, so bezeichnet man auch mit ζῷον bald die beleibte Seele, die ψυχὴ ἐν σώματι, bald die Seele als ideelles Wesen und Lebensprinzip, die immaterielle, mit ihrem Begriff identische ψυχή: das τί ἦν εἶναι dagegen kommt nur der reinen, stofflosen Form (τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ) zu. Ψυχὴ μὲν γὰρ — wird fortgefahren — καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν. Hier ist bestimmt ausgesprochen, dass der wirkliche Mensch (als οὐσία αἰσθητή) nicht mit seinem Begriff identisch, nicht reines εἶδος ist, folglich auch nicht ἄνευ ὕλης sein kann.

13. Vgl. d. Anm. zu 10, 25.

15. Die Frage ἢ οὐθὲν διαφέρει ist dem Sinne nach Antwort auf die vorhergehende Frage. „Dass die ἡμικύκλια nicht αἰσθητά, nicht ὕλη αἰσθητή sind, macht nichts aus, denn es gibt auch eine ὕλη νοητή, zu der das Mathematische gehört." Vgl. über die ὕλη νοητή 10, 33.

17. Arist. kommt, nach kurzer Abschweifung über die ὕλη des Mathematischen, auf die oben aufgestellte Frage zurück, ob die ὕλη, das körperliche Dasein, zum Begriff (und mithin in die Definition) des Menschen gehöre oder nicht. Er beantwortet diese Frage abschliessend mit Ja. Die Seele ist immaterielle Form, der Körper Materie, und der Mensch (ὁ ἄνθρωπος ὡς καθόλου, der Mensch nach seinem allgemeinen Wesen, der Mensch wie er zu definiren ist) ist das Zusammen beider (τὸ ἐξ ἀμφοῖν).

Der folgende Satz (§. 18) ist schwierig und unklar. Man möchte, wozu die alte lat. Uebersetzung Veranlassung gibt (vgl. d. krit. App.), vermuthen, dass nach Κορίσκος etwas ausgefallen sei, etwa ὡς καθ' ἕκαστον. Denn auch an andern Stellen (vgl. namentlich 10, 27. 28; auch 8, 13) wird vom ἄνθρωπος καθόλε zum ἄνθρωπος ὁδὶ (z. B. Sokrates) vorwärts gegangen. Allein das Folgende εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ διττὸν will sich hieran nicht gut anschliessen. Freilich geben hinwiederum auch diese Worte Anstoss, und lassen, so viel ich sehe, keine ungezwungene Auslegung zu. Da Asclepius 761, a, 5 sie so umschreibt Σωκράτης δὲ καὶ ὁ Κορίσκος εἰ μὲν κατὰ

τὴν ψυχὴν μόνον χαρακτηρίζονται, διττόν ἐστι, so möchte ich καὶ ἡ ψυχὴ in κατὰ ψυχὴν ändern, und den ganzen Satz folgendermassen schreiben und interpungiren: Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν κατὰ ψυχὴν (sc. λέγονται), διττόν, (οἱ μὲν γὰρ — σύνολον), εἰ δ' ἁπλῶς (sc. λέγονται), ἡ ψυχὴ ἥδε καὶ σῶμα τόδε (sc. εἰσὶν oder ἔχουσιν πρὸς ἄλληλα) ὥσπερ τὸ καθόλου τε καὶ τὸ καθ' ἕκαστον. Das heisst. Jedes bestimmte Individuum besteht aus Seele und Leib: fasst man nun dasselbe nur insofern ins Auge, als es Seele ist, so spaltet man es mittelst dieser Unterscheidung in zwei Theile (Seele und Leib, Form und Materie), und betrachtet es als ein διττόν, (als ein aus zwei Hälften zusammengesetztes Wesen); sagt man aber „Sokrates" schlechthin (ἁπλῶς d. h. ohne die genannte Unterscheidung vorzunehmen), so betrachtet man ihn als Einheit (ὡς ἕν Asclep. 761, a, 8), und die beiden (im ersten Falle unterschiedenen) Theile, Seele und Leib, Form und Materie stellen sich als zusammengehörige Theile eines Ganzen, als σύνολον dar, (oder, wie Arist. sich ausdrückt, sie verhalten sich wie Allgemeines und Einzelnes: das Allgemeine und Einzelne aber ist, wie Form und Materie, ein τόδ' ἐν τῷδε).

19. = πότερον ἔστι παρὰ τὴν ἔνυλον οὐσίαν ἤτοι παρὰ τὸ ἔνυλον εἶδος ἄλλη τις οὐσία, οἷον (ὁ θεὸς ἢ καὶ) οἱ ἀριθμοί, σκεπτέον ὕστερον Met. XIII. XIV.

20. Desswegen, fährt Arist. fort, (d. h. nicht sowohl um ihrer selbst willen, als, um festzustellen, ob die ἔνυλα εἴδη die einzigen οὐσίαι sind, oder ob es auch eine immaterielle Substanz gibt — auf die Gottesidee nämlich steuert die ganze Metaphysik hin) machen wir hier (in der Metaphysik) auch die οὐσίαι αἰσθηταὶ zum Gegenstand der Betrachtung, denn eigentlich (ἐπεὶ) gehört diese Untersuchung (ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία) nicht in die Metaphysik, sondern in die Physik. — Hinsichtlich der Behauptung, dass der Physiker nicht blos die Materie, sondern auch die Formbestimmtheit, das begriffliche Wesen (τὴν κατὰ τὸν λόγον sc. οὐσίαν) der Dinge zu untersuchen habe, vgl. Met. VI, 1, 9 ff. und das zu dieser St. Bemerkte.

21. σκεπτέον ὕστερον — nämlich im folgenden Capitel.

25. Zu δὶς γὰρ ἐν τούτοις ὑπάρξει ἡ ῥίς ist die nähere Ausführung 5, 6 ff. zu vergleichen.

26. Dass statt des sinnlosen Bekker'schen τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον mit Cod. E Alex. Aldus und den lateinischen Uebersetzern

τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον zu schreiben ist, springt in die Augen, und wird von TRENDELENBURG (Rhein. Mus. 1828, 4. S. 460) HEYDER krit. Darst. d. arist. Dial. I, 252 und BONITZ (obs. crit. S. 95 f.) mit Recht erinnert. Wie der ganze Schlussabschnitt des vorliegenden Capitels von §. 22 an eine Recapitulation früherer Sätze und Beweisführungen ist, so sind namentlich die §§. 26 und 28 augenscheinlich eine Recapitulation dessen, was oben Cap. 6 ausgeführt worden ist. Das (mehrmals wiederholte) Thema dieses Capitels lautet aber: ὅτι ταὐτὸν τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον.

27. Der ganze §. würde besser in Parenthese gesetzt, da er nur gelegentlich und mit Unterbrechung des Zusammenhangs den Begriff der πρώτη ὀσία erläutert. — Πρώτη ὀσία ist, was nicht ein ἄλλο ἐν ἄλλῳ ὄν, sondern ein καθ' αὑτὸ ὂν ist. „Weisser Mensch" z. B. ist ein ἄλλο ἐν ἄλλῳ ὄν (d. h. eine Verknüpfung einer ὀσία mit einem συμβεβηκός), „Mensch" ist ein καθ' αὑτὸ ὄν. Vgl. auch 4, 16.: πρῶτόν τι (= πρώτη ὀσία) ἐστὶν ὃ λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλȣ λέγεσθαι und die Anm. zu dieser St.

Statt ὡς ὕλη geben DU VAL (in seiner Ausg.) und BONITZ (obs. crit. S. 96 f.) ὡς ὕλῃ (im Dativ); und ebenso muss Alexander gelesen haben 486, 9 ff. Mit Recht: denn ὡς ὕλῃ kann nur Apposition zu ὑποκειμένῳ sein, da nicht (dem gewöhnlichen Text zufolge) gesagt werden kann, die ὕλη sei an oder in einem Substrat: sie ist selbst Substrat (ὑποκείμενον). — Ferner hat Alexander auch καὶ vor ὑποκειμένῳ nicht gelesen: er schreibt τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ, und erklärt diess so: ὅταν μὲν γὰρ εἴπω ἄνθρωπον λευκόν, εὐθὺς ἄλλο ἐν ἄλλῳ ὑποκειμένῳ λέγω, καὶ ἔστιν ὡς μὲν ὑποκείμενον καὶ ὕλη ὁ ἄνθρωπος, ὡς δ' ἐν ὑποκειμένῳ τȣ́τῳ τὸ λευκὸν 486, 9. Jedenfalls hat καὶ keine andere als explicative Bedeutung, wie oft bei Arist.

28. Vgl. 6, 14 f. Aus dieser Stelle geht zugleich hervor, dass die Worte ὀδὲ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν nicht, wie es scheinen könnte, Prädikat des Satzes und insofern mit ȣ̓ ταὐτὸ coordinirt — sondern dass sie selbst Subject sind, zu dem als Prädikat wiederum ταὐτὸ ergänzt werden muss. BONITZ a. a. O. S. 97 schreibt daher mit Recht ὀδ' ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς ἕν, (sc. ἔστι τῷ τί ἦν εἶναι ταὐτὰ ἁπλῶς, ἀλλὰ μόνον ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός).

Cap. 12.

Διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός.

Eine weitere Frage, die sich in Betreff des ὁρισμὸς aufdrängt, ist die: warum und wodurch ist dasjenige, was im ὁρισμὸς ausgesagt wird (τὰ ἐν τῷ ὁρισμῷ) eins? Gesetzt, ich definire den Menschen als ζῷον δίπουν — warum sind diese Bestimmungen ἓν ἀλλ' ὐ πολλά? Sage ich: Mensch und weiss, so ist diess auch ein Vieles, es kann aber dadurch eins werden, dass das eine dem andern zukommt, das Eine am Andern Theil hat; im Begriff: weisser Mensch ist beides eins. Beim ersten Beispiel nun findet dieser Fall nicht statt (ἐνταῦθα ὐ μετέχει θατέρυ θάτερον). Denn die Gattung hat an den Unterschieden keinen Theil (d. h. die Unterschiede kommen nicht auch der Gattung zu). Hat sie aber auch — in gewisser Beziehung — daran Theil, so erhebt sich dieselbe Frage wieder, wodurch und inwiefern die vielen Unterschiede, z. B. πεζὸν, δίπουν, ἄπτερον eins seien? Doch nicht desswegen, weil sie einem und demselben inwohnen, denn so wäre am Ende Alles Eins. Die im ὁρισμὸς enthaltenen Bestimmungen müssen jedoch nothwendig eins sein, da auch die zu definirende ὐσία eins ist (§. 1—6).

Die aufgestellte Aporie beantwortet sich so: die im ὁρισμὸς enthaltenen Bestimmungen sind eins, da der ὁρισμὸς den letzten Unterschied, τὴν τελευταίαν διαφοράν, angibt. Ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐςὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν καὶ τύτων τῆς τελευταίας. Man setzt die Diremtion der Gattungen und Arten in ihre διαφοραὶ so lange fort (es versteht sich, dass die Operation logisch richtig angestellt, und ein Jedes τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει unterschieden wird §. 12.), bis man zu einem Letzten, nicht weiter zu Dirimirenden gelangt (ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα). Diese τελευταία διαφορὰ nun ist ἡ ὐσία τῦ πράγματος (τῦ ὁριςῦ) καὶ ὁ ὁρισμός: sie ist Eine (εἷς λόγος), da die übergeordneten γένη je in der untergeordneten διαφορὰ enthalten sind, und es somit eine Tautologie (ein πολλάκις ταὐτὰ λέγειν) wäre zu sagen ζῷον ὑπόπουν δίπουν, oder etwas Aehnliches. Ἐὰν διαφορὰ διαφορᾶς γίγνηται (d. h. wenn die διαφοραὶ logisch richtig εἰς τὰς οἰκείας αὐτῶν διαφορὰς auseinandergelegt und das Befusste z. B. nicht etwa in Weisses und Schwarzes getheilt wird), μία διαφορὰ, näm-

lich ἡ τελευταία, ἔσται τὸ εἶδος. Zwar wird zur διαφορὰ allemal noch das γένος hinzugesetzt (der ὁρισμὸς besteht aus der Angabe des πρῶτον γένος und der τελευταία διαφορά, also aus zwei Bestimmungen: οἷον τοῦ ζῷον δίπουν τὸ μὲν ζῷον γένος, διαφορὰ δὲ θάτερον), allein hiedurch entsteht keine wirkliche Zweiheit, denn die Gattung hat keine eigene Existenz neben und ausser ihren Arten (τὸ γένος ἁπλῶς μή ἐστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη) sondern sie verhält sich zu denselben nur als ὕλη (§. 7—19).

Eine ähnliche Lösung der Frage: διὰ τί ὁ ὁρισμὸς εἷς gibt Arist. Met. VIII, 6.

---

1. ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς — Anal. Post. II, 6. 92, a, 27 ff.: πρὸς ἀμφοτέρους δὲ τὸ αὐτὸ ἀπόρημα· διὰ τί ἔσται ὁ ἄνθρωπος ζῷον δίπουν πεζόν, ἀλλ' οὐ ζῷον καὶ πεζόν; ἐκ γὰρ τῶν λαμβανομένων οὐδεμία ἀνάγκη ἐστὶν ἓν γίγνεσθαι τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ὥσπερ ἂν ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς εἴη μουσικὸς καὶ γραμματικός. Die Lösung der dort aufgestellten (aber nicht beantworteten) Aporie (ἡ ἐν ἐκείνοις ἀπορία λεχθεῖσα) ist, bemerkt Arist., für die gegenwärtige Untersuchung, die Untersuchung der οὐσία, von Vortheil. Dass die οὐσία wesentliche Einheit ist (VII, 4.), und zwar Einheit von Form und Materie (VII, 8 ff.) — dieser in den vorhergehenden Capiteln durchgeführte Gedanke tritt jetzt von einer neuen Seite ins Licht, indem untersucht wird, διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός. Wie Form und Materie zur Einheit der Einzelsubstanz zusammengehen, so in der Definition Gattung und letzte Differenz: beide sind δυνάμει eins. Wie die ἐσχάτη ὕλη Form ist (10, 28), so ist die τελευταία διαφορὰ Definition (12, 14).

3. Weisses und Mensch sind eins, wenn sie an einander theilnehmen, wenn das Weisse zur Eigenschaft des Menschen wird — ὅταν ὑπάρχῃ (θάτερον θατέρῳ, sc. τὸ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ), καὶ πάθῃ τι (ὑπ' αὐτοῦ sc. τοῦ λευκοῦ) τὸ ὑποκείμενον ὁ ἄνθρωπος. Ein solches Verhältniss aber, führt Arist. fort, scheint zwischen der Gattung und den artbildenden Differenzen nicht stattzufinden.

4. ἐνταῦθα — nämlich beim ζῷον καὶ δίπουν. Zu εἰ δὲ καὶ μετέχει bemerkt Alex. Schol. 487, 12.: τοῦτο οἶμαι βούλεται λέγειν. εἰ δέ τις φῇ, ἀλλ' οὐ μετέχει τὸ γένος τῶν ἐναντίων διαφορῶν, ἀλλὰ τοῦ πεζοῦ καὶ τοῦ δίποδος καὶ τοῦ ἀπτέρου, ἅπερ οὐκ εἰσὶν ἐναντία, εἰ δὴ τούτων μετέχει,

ὁ αὐτὸς πάλιν λόγος, εἴπερ αἱ διαφοραὶ πλείυς, διὰ τί ταῦθ' ἓν ἀλλ' ὀ πολλά; Vielleicht ist εἰ δὲ καὶ μὴ μετέχει zu schreiben.

6. ἓν steht prägnant. Die Theile des ὁρισμὸς (z. B. ζῷον, πεζὸν, δίπυν) müssen wesentlich, und nicht blos äusserlich (τῷ ἐνυπάρχειν ἀλλήλοις) eins sein. Denn der ὁρισμὸς ist λόγος ὀσίας, d. h. Begriff eines solchen Seienden, das wesentliche (nicht blos Aggregat-) Einheit ist. Auch ὀσία steht hier in seiner höchsten Bedeutung, vgl. 4, 16. 17. 26.

8. Die Worte τὰ δ' ἄλλα γένη ἐστὶ sind von mir nicht richtig übersetzt worden: τὰ ἄλλα (sc. τῦ πρώτυ γένυς ἐχόμενα) ist Subject, γένη ist Prädikat, und das folgende τό τε πρῶτον κτλ. ist Apposition zu τὰ ἄλλα. Sämmtliche Bestimmungen, die man zum Behufe der Definition durch fortgesetzte Diremtion gewinnt, reduciren sich, sagt Arist., am Ende auf zwei: Gattung und letzte Differenz. Man definirt, indem man Gattung und letzte Differenz angibt. Das Dazwischenliegende zwischen diesen beiden wird von der letzten Differenz absorbirt, da es sich zu dieser nur als Gattung (also als ὕλη) verhält. Zum Beispiel. Man theilt, indem man den ἄνθρωπος definirt, das ζῷον ein in ζῷον ὑπόπυν und ζῷον ἄπυν, das ζῷον ὑπόπυν hinwiederum in ζῷον δίπυν und ζῷον πολύπυν. So hätte man also bereits drei Bestimmungen: ζῷον ὑπόπυν δίπυν, also Gattung und zwei διαφοραί. Nichts destoweniger bleibt es bei dem obigen Satze: denn ὑπόπυν im Verhältniss zum δίπυν ist Gattung (γένος), folglich in ihm enthalten, folglich überflüssig. In dieser Weise ist Alles, die erste Gattung sowohl als die dazwischenliegenden Differenzen zusammen (τό τε πρῶτον γένος καὶ μετὰ τύτυ αἱ συλλαμβανόμεναι διαφοραί), Gattung, und es bleibt schliesslich nichts übrig, als die erste Gattung (τὸ πρῶτον γένος) und die letzte Differenz (ἡ τελευταία διαφορά). Diese beiden aber sind eins, da sie sich zu einander verhalten, wie Materie und Form, vgl. de part. anim. 643, a, 24: ἔστι δ' ἡ διαφορὰ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ.

10. Dass sich die Gattung zu den Arten als ὕλη verhält, ist ein bekannter aristotelischer Satz. S. die Bem. zu Met. V, 28, 6. Hinsichtlich des Ausdrucks τὰ ὡς γένυς εἴδη vgl. die Anm. zu I, 9, 21. In den Worten ὡς ὕλη δ' ἐστὶν ist δὲ im Nachsatz zu bemerken.

Aristoteles macht das angegebene Verhältniss der Gattung zu

den Arten (nämlich das Verhältniss ὡς ὕλη) anschaulich an dem Verhältniss des Lauts (φωνή) zu den Buchstaben des Alphabets (στοιχεῖα). Der Laut als solcher (im Allgemeinen) ist Gattung, und die einzelnen Buchstaben, die bestimmten articulirten Laute sind Arten (εἴδη) des Lauts. Der bestimmte Laut (τὸ στοιχεῖον) a z. B. ist Art (εἶδος) oder Differenzirung (διαφορὰ) des Lauts überhaupt. In diesem Beispiel ist nun klar, dass die Gattung zugleich ὕλη ist, denn der Laut überhaupt ist Materie der einzelnen unterschiedenen Laute. — Die Partikel καὶ nach εἴδη hat explicative Bedeutung. Die Gattung, sagt Arist., ist ὕλη, und aus dieser ὕλη werden mittelst der artbildenden Differenzen (oder durch Differenzirung der ὕλη) die Arten, nämlich im vorliegenden Falle die einzelnen Laute oder Buchstaben (τὰ στοιχεῖα) erzeugt. Diese explicative oder vielmehr applicative Bedeutung (am meisten entsprechend dem deutschen „nämlich") hat καὶ bei Arist. oft. Vgl. VII, 11, 27. 14, 2. 16, 1. IX, 7, 5. XIII, 9, 19. und die Anm. zu diesen St. St. Andere Stellen bei Waitz zum Organon 93, b, 25.

11. Definition ist die Angabe der letzten Differenz. Aber alsdann muss man auch richtig einzutheilen wissen. Die richtige Eintheilung aber beruht wesentlich darauf, dass man nur immanente (διαφορᾶς διαφορὰ vgl. de part. anim. 643, b, 17) und specifische Unterschiede (οἰκεῖαι διαφοραὶ oder διαιρέσεις) aufstellt, nicht aber äusserliche oder unwesentliche Unterschiede beibringt und als Eintheilungsprinzipe anlegt (διαιρεῖν κατὰ συμβεβηκός). Vergl. Anal. Post. II, 13. 96, b, 35 ff. Auch 91, b, 29 und im Allgemeinen de part. anim. I, 2 und 3, besonders 643, a, 27 ff.

12. Die Worte ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο fassen Pierron und Zévort unrichtig, wenn sie den ganzen Satz so übersetzen: on ne doit pas dire: entre les animaux, qui ont des pieds, les uns ont des plumes, les autres n'en ont pas, quoique cette proposition soit vraie; on n'en usera de la sorte que dans l'impossibilité de diviser la différence, d. h. man macht von solchen äusserlichen Unterschieden nur im Nothfall Gebrauch, dann nämlich, wenn sich keine immanenten Unterschiede mehr auffinden lassen. Besser Alex. Schol. 490, 10.: ὅμως διὰ τὸ ἀδυνατεῖν (aus Unfähigkeit) ἐνίους καὶ μὴ δυναμένους συνορᾶν τὰς ἑκάστου διαφοράς, ποιοῦσι τοῦτο, λέγω δὴ τὸ διαιρεῖν αὐτὰ εἰς τὰς μὴ οἰκείας.

D. h. nur alsdann würde man bei der Eintheilung so verfahren (*ποιήσει τῦτο*), wenn man es nicht verstünde, richtig (*καλῶς, κατὰ τὸ ὀρθὸν*) zu Werk zu gehen.

13. Es gibt so viele Arten des Fusses, als letzte Differenzen, *ὅσαιπερ αἱ τελευταῖαι διαφοραί.*

15. *συμβαίνει δέ γε τῦτο* (sc. *τὸ πολλάκις ταὐτὸ λέγειν*) — wenn man nämlich mehr als die letzte Differenz aufzählen wollte.

16. = *ἐὰν γίγνηται διαφορᾶς διαφορά*, so ergibt sich Eine Differenz, die letzte, als die eigentliche Form des *ὁριστὸν* (*μία διαφορά*, nämlich *ἡ τελευταία, ἔσται τὸ εἶδος καὶ ἡ ὐσία*). Zum Folgenden vergleiche die analoge Stelle de part. anim. 643, b, 17 ff.: *ἐὰν μὴ διαφορᾶς λαμβάνῃ τὴν διαφοράν, ἀναγκαῖον, ὥσπερ συνδέσμῳ τὸν λόγον ἕνα ποιῦντας ὕτω καὶ τὴν διαίρεσιν συνεχῆ ποιεῖν*, was sofort im Folgenden ganz so, wie in unserer Stelle, an Beispielen ausgeführt wird.

19. Zu *τάξις ὐκ ἔστιν ἐν τῇ ὐσίᾳ* vgl. Met. III, 3, 17.: *ἐν τοῖς ἀτόμοις ὐκ ἔστι τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον.*

Cap. 13.

Nachdem Arist. im Laufe des siebenten Buchs die drei Arten der *ὐσία* der Reihe nach untersucht hat, zuerst die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* (c. 3), dann die Form oder das Wesen, *τὸ τί ἦν εἶναι* (c. 4—6), zuletzt das Product beider, *τὸ συνειλημμένον* oder *τὸ ἐξ ἀμφοῖν* (c. 7—12), handelt er schliesslich die vermeintlichen *ὐσίαι* der Platoniker, die Ideen (oder das *καθόλυ*) ab, um zu zeigen, dass sie keine *ὐσίαι* sind, indem ihnen die wesentlichsten Erfordernisse der Substanzialität abgehen. Der Rest des siebenten Buchs enthält somit eine Reihe von Argumenten gegen die Ideenlehre.

---

1. Vergl. die Anm. zu 3, 1.

3. Vgl. Met. XII, 1, 6.: *οἱ μὲν ὖν νῦν τὰ καθόλυ ὐσίας μᾶλλον τιθέασιν· τὰ γὰρ γένη καθόλυ, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ ὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν.*

4. *γὰρ* erklärt sich daraus, dass in dem vorangehenden *ἐπέρχεσθαι* der Nebenbegriff des polemischen oder widerlegenden Untersuchens liegt.

5. πρώτη ἐσία (ἐστὶν) ἴδιος ἑκάςῳ, (καὶ τοιαύτη) ἣ μὴ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλε κοινόν. Vgl. die Anm. zu III, 6, 8. Substanz eines Dings ist das, worin das eigenthümliche Sein und Wesen dieses bestimmten Dings besteht, und das folglich einem andern Dinge nicht zukommen kann, (Theophr. Metaph. 317, 10.: ἡ ἐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον); nun aber kommt das Allgemeine vielen Dingen zu: es kann also nicht ἐσία sein.

7. Die aristotelische Definition der ἐσία = ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένε λέγεται, ἀλλὰ καθ' ὃ τὰ ἄλλα ist bekannt, vgl. Met. V, 8, 1. VII, 3, 6. Categ. 5. 2, a, 11 ff.

8. Doch vielleicht — wendet sich Arist. zu Gunsten der platonischen Theorie ein — ist das Allgemeine, z. B. τὸ ζῷον, zwar nicht das τί ἦν εἶναι der Einzeldinge, aber doch in der Art ἐσία, dass es den Einzeldingen (z. B. dem Menschen, dem Pferd) als ἐσία inwohnt. Auch diess nicht. Denn, wie aus dem Zugestandenen hervorgeht (ἐκεῖν), findet vom ζῷον Definition statt (ἔστι τις αὐτῦ λόγος). Folglich müsste — consequentermassen — jenes καθόλε, mittelst dessen das ζῷον definirt wird, gleichfalls wieder ἐσία sein, (nämlich ἐσία des ζῷον), und so fort. (D. h. es würde folgen, dass jede ἐσία aus einer Unzahl immanenter ἐσίαι besteht.) Folglich ist μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ (oder τῶν ἐν τοῖς λόγοις) ἐσία, nach §. 13. Es macht hiebei nichts aus (ἐθὲν διαφέρει), wenn auch nicht Alles, was in der ἐσία ist, definirbar ist (die obersten γένη, das ἓν und ὄν, sind nämlich nicht definirbar): jedenfalls ist doch (der Annahme der Gegner zufolge) das ζῷον in gleicher Weise ἐσία des Menschen oder Pferds, wie der Mensch ἐσία des einzelnen Menschen ist, dem er inwohnt. So dass sich also auch hier wieder der gleiche Widerspruch herausstellt, der sich so eben (§. 5. 6.) gegen das καθόλε herausgestellt hat (ὥςε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν): das ζῷον soll (immanente) ἐσία des Menschen sein, ohne ihm doch ὡς ἴδιον zuzukommen, — was ein Widerspruch ist, denn ἡ ἐσία ἑκάςε ἴδιος ἑκάςῳ καὶ ἐχ ὑπάρχει ἄλλῳ.

Nur diess kann der Sinn von §. 10 sein: dann aber muss ἐν ᾧ μὴ ὡς ἴδιον geschrieben werden. Das Futurum ἔσται deutet augenscheinlich an, dass jetzt eine Consequenz gezogen wird, durch welche sich die Ansicht der Gegner unmittelbar widerlegt, vgl. die Anm. zu I, 5, 31. „Dann wäre ja die ἐσία ἐκείνε ἐσία, ἐν ᾧ

ὡς ἴδιον ὑπάρχει — sc. was falsch oder unmöglich ist.“ Allein, dass die ὐσία ἑκάστε ὑπάρχει ἐν αὐτῷ ὡς ἴδιον, — diess ist vielmehr die richtige Ansicht von der ὐσία (vgl. §. 5.), und keine die Prämissen widerlegende Consequenz.

Der eben bemerklich gemachten Schwierigkeit des überlieferten Textes wird auch dadurch nicht abgeholfen, dass man mit Bonitz (obs. crit. S. 98), unter Streichung des ersten ὐσία, den fraglichen Passus so schreibt: ἔςαι γὰρ (sc. τὸ καθόλε) ὐσία ἐκείνε, οἷον τὸ ζῷον, ἐν ᾧ ὡς ἴδιον ὑπάρχει. Richtig aber ist, dass nach ζῷον interpungirt werden muss, da sich ἐν ᾧ auf ἐκείνε bezieht.

11. Ein weiterer Einwand gegen die Ideenlehre. Nach den Platonikern ist ein bestimmtes Dieses, z. B. Sokrates, aus der Idee des Menschen, die Idee des Menschen aus der Idee des ζῷον u. s. f. — kurz, ἐκ ποιῦ, und nicht ἐκ τῦδε τινός, (denn die Idee oder das καθόλε ist nicht ein τόδε τι, sondern ein τοιόνδε §. 14). Nun ist es aber unmöglich, dass die ὐσία ihr Sein zum Leben trage von etwas, das nicht ὐσία, sondern nur ein ποιόν, also πάθος ὐσίας ist; die ὐσία ist nothwendigerweise ἐξ ὐσίας.

12. Vgl. jedoch Met. V, 11, 8. 9. Dagegen trifft V, 11, 11 auf unsere Stelle zu: τὰ μὲν δὴ ὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ ὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δ᾽ ἄνευ ἐκείνων μή. Πρότερον ist, was χωριστὸν ist, was ohne das Andere fortexistirt (ὃ χωριζόμενον τῷ εἶναι ὑπερβάλλει XIII, 2, 24), was zu seiner Existenz des Andern nicht bedarf, während umgekehrt das Andere nicht sein kann ohne das Erstere.

13. „εἰ ἔστιν ὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα ὕτω λέγεται“ τετέστιν ὁ ἄτομος ἄνθρωπος καὶ τὰ ἄτομα Alex. 494, 8. — Nichts, was in der Definition vorkommt (μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ), d. h. kein καθόλε existirt χωρὶς und ἐν ἄλλῳ, d. h. ἐν ἰδέᾳ oder ὡς ἰδέα.

14. Vgl. 8, 11 ff. III, 6, 8. X, 2, 4. Soph. elench. 179, a, 8: φανερὸν ὖν ὅτι ὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορέμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ᾽ ἤτοι ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιύτων τι σημαίνειν.

15. Ueber das Argument des τρίτος ἄνθρωπος vergl. die Anm. zu I, 9, 6.

16. Vgl. IX, 6, 4 ff., woselbst auch das gleiche Beispiel: λέγομεν δυνάμει οἷον ἐν τῇ ὅλῃ (γραμμῇ) τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν. Theilen (διαιρεῖν) ist Actualisiren (εἰς ἐνέργειαν ἄγειν) — nach

IX, 9, 10. 13: *εὑρίσκεται τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν.*

17. Den Satz der Atomisten, dass weder aus Einem Vieles, noch aus Vielem Eins werden könne, erwähnt Aristoteles gleichlautend auch sonst: de coel. III, 4. 303, a, 5., de gener. et corr. I, 8. 325, a, 34. Mehr bei MULLACH, Democr. fragm. S. 387. Anm. 42. Da die demokritischen Atome unveränderlich (des Werdens unfähig) sind, so ist es unmöglich, dass aus zweien eines wird; da sie untheilbar sind, so können ebensowenig aus einem zwei werden. Hiemit erklärt sich nun Arist. insoweit einverstanden, als er es gleichfalls für unmöglich hält, dass aus zwei actuellen Einzelwesen Ein Einzelwesen werde und bestehe.

18. Das Gleiche Met. XIII, 8, 45.

19. Die von Arist. häufig berührte, doch nie zur abschliessenden Lösung gebrachte Grundaporie des arist. Systems. Vgl. die Anm. zur siebenten Aporie des dritten Buchs, III, 4. Die Antwort ist vorläufig folgende. Alle Einzelwesen, Alles, was ein *τόδε τι* ist, (mit Ausnahme der realen reinen Form oder Gottes), endlich Alles, was ein Werden hat (8, 10. 15, 1. 2. VIII, 1, 12. 5, 2), hat *ὕλη* (11, 15), ist ein *σύνθετον* von Stoff und Form. Das *καθόλου* an jedem *τόδε τι* ist die Form, das *εἶδος*: das Individuelle daran, dasjenige, wodurch das *εἶδος* (das als solches nur ein *τοιόνδε* ist) zu einem *τόδε* wird, ist die *ὕλη* (8, 18). Das Prinzip der Einzelheit, der Individuation, selbst der Persönlichkeit ist somit die *ὕλη* (8, 13. 18.), folglich ein Solches, was *καθ' αὑτὸ ἄγνωστον* und *ἀόριστον* ist (10, 8. 32. 11, 24. und sonst oft).

Hieraus geht hervor, inwiefern von den Einzeldingen Wissenschaft und Definition möglich ist, inwiefern nicht. Wissbar und definirbar ist jedes Ding, sofern es Form hat, also ein Allgemeines ist; nicht wissbar und nicht definirbar, sondern nur sinnlich erkennbar ist es, sofern es Materie hat, also ein Dieses, ein Einzelnes (ein *καθ' ἕκαστον*) ist: *τῷ γὰρ καθόλου λόγῳ πάντα γνωρίζεται καὶ ὁρίζεται, ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν* 10, 32. Daher *λεκτέον ἐν τῷ ὁρισμῷ τὸ εἶδος καὶ ᾗ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δὲ ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον* 10, 8. Oder: *ὁ λόγος καὶ ὁ ὁρισμός ἐστι τοῦ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους, — τοῦ δὲ συνόλου οὐκ ἔστιν ὁρισμός* 10, 30. 11, 2. Mehr 15, 3 ff., wo ausführlich

gezeigt wird, dass von Einzeldingen (*τῶν καθ' ἕκαστα*) keine Definition möglich ist. (Die Definitionen VIII, 2, 12 ff. sind keine strengen *ὁρισμοί*). — Mit seiner Gottesidee hat Arist. diese Kluft zwischen Wissen und Sein überbrückt. Diese Idee hat ihr letztes genetisches Motiv in dem Bedürfniss eines solchen Vermittlungs- und Einheitspunktes. Gott ist dem Arist. das *καθόλου* als *οὐσία*: er ist ihm beides, ebensowohl absolute Einzelheit und Realität, als reine Form und Gegenstand reinen Wissens. Sonst überall, bei allem Uebrigen fällt Beides auseinander.

20. *ἐλέχθη πάλαι* — s. B. 4, 15 ff. 5, 14 u. s. f.

Cap. 14.

Aristoteles fährt in seinen Einwendungen gegen die platonische Ideenlehre fort, und zeigt, welche Widersprüche sich ergeben, wenn man das Allgemeine oder die Gattung als fürsichseiendes Einzelwesen neben die einzelnen Exemplare setzt.

2. *καὶ* nach *τὰ εἴδη* steht in der oben zu 12, 10 erörterten applicativen Bedeutung. In genauerer Fassung würde der Satz lauten: *εἰ ἔστι τὰ εἴδη ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, οἷον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ.*

Die Argumentation des Arist. ist folgende. Die Idee *ζῷον* (A) wohnt inne dem *ζῷον ἄνθρωπος* (oder *αὐτοάνθρωπος*) (B) und dem *ζῷον ἵππος* (C): wie verhalten sich nun diese drei *ζῷα* (ABC) zu einander? Sind sie numerisch eins (*ἓν καὶ ταὐτὸ ἀριθμῷ*) oder numerisch verschieden (*ἕτερον ἀριθμῷ*)? Arist. zeigt, welche Widersprüche sich bei der einen, wie bei der andern dieser Annahmen ergeben. Die erste Annahme, (dass das den verschiedenen Exemplaren inwohnende *ζῷον* nichts desto weniger eine numerische Einheit bleibe), erörtert er — §. 7, die andere von §. 8 an.

3. Ein erläuternder Zusatz zu dem *ἓν ἀριθμῷ*. Nur darum, sagt Arist., kann es sich handeln, ob das scheinbar getheilte und zerrissene *ζῷον* noch n u m e r i s c h Eins ist oder nicht: dass es b e g r i f f l i c h eins ist, unterliegt keinem Zweifel, denn man definirt das dem Menschen inwohnende *ζῷον* nicht anders als das dem Pferd inwohnende; der Begriff des *ζῷον* bleibt in allen Exemplaren derselbe.

4. Dieser §. unterbricht die Argumentation, und gehört nicht hieher. Was er zu erweisen sucht, dass, wenn es einen Menschen-an-sich, einen αὐτοάνθρωπος gebe, alsdann auch ein αὐτοζῷον existire als τόδε τι und χωριστόν, war nicht erst zu erweisen, da unser Capitel (vgl. §. 1) diess von Anfang an voraussetzt. Der vorliegende §. scheint auf den Beweis hinauslaufen zu wollen, dass, wenn das ζῷον und das δίπουν Einzelsubstanzen seien, alsdann der Mensch aus Einzelsubstanzen bestehen würde — was nach 13, 16 unmöglich ist. Der §. gehört somit aller Wahrscheinlichkeit nach in eine der Argumentations-Reihen des vorhergehenden Capitels.

5. Den ersten Fall also angenommen: das im Pferde und das im Menschen befindliche ζῷον sei eine numerische Einheit, Ein Individuum (ὥσπερ σὺ σαυτῷ), mit andern Worten, die Gattung, obwohl in einer Vielheit von Exemplaren befindlich, sei nichts destoweniger ein mit sich identisches Einzelwesen — so ist diese Behauptung ein auffallender Widerspruch. Denn wie kann das, was in getrennten Dingen (ἐν χωρὶς οὖσι) Eins ist, (also nur λόγῳ, nicht ἀριθμῷ ἕν sein kann), arithmetisch eins, ἀριθμῷ ἕν sein in der Weise eines Individuums? Und warum sollte nicht, wenn einmal numerisch Getrenntes zugleich numerisch Eins sein kann, ebensogut auch umgekehrt ein numerisch Eines von sich getrennt sein können, z. B das eben erwähnte αὐτοζῷον, τὸ ζῷον τοῦτο (αὐτό?), getrennt von sich selbst?

6. Ein weiterer Einwand, unter der Voraussetzung, das αὐτοζῷον existire als Einzelwesen, als ἀριθμῷ ἕν. Es kommen ihm alsdann, bemerkt Arist., entgegengesetzte Prädikate zu, was unstatthaft und unmöglich ist. Man spricht nämlich von einem zweifüssigen ζῷον, und hinwiederum von einem vielfüssigen ζῷον, und wiederum von einem fusslosen ζῷον: existirt nun das ζῷον als solches in der Weise eines Individuums, so kommen ihm, diesem Einen Individuum, jene widersprechenden Bestimmungen zu. — Das Subject zu μεθέξει ist τὸ αὐτοζῷον.

7. Diesen Schwierigkeiten, bemerkt Arist. schliesslich, wird dadurch nicht vorgebeugt, dass man an die Stelle der μέθεξις andere Verhältnissbestimmungen, z. B. diejenige der μῖξις (vgl. Met. I, 9, 16. 17) setzt.

8. ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑκάστῳ sc. τὸ ζῷον. Arist. untersucht jetzt die zweite der obigen Annahmen, die vielen ζῷα in den vielen

Exemplaren seien von einander verschieden, das ζῷον im Menschen z. B. sei verschieden von dem ζῷον im Pferd. Alsdann, hält Arist. entgegen, ist das ζῷον ein Vielerlei, ein Vielfaches (πολλὰ ἔσται αὐτὸ τὸ ζῷον), und jedes Einzelwesen, das ζῷον ist (οὗ ἡ οὐσία ζῷον), ist ebendamit gleichfalls ein Vielerlei, z. B. der Mensch, (der Mensch nämlich, fügt Arist. bei, ist wesentlich ζῷον: οὐ γὰρ κατὰ συμβ. κτλ.).

9. οὐ γὰρ κατ' ἄλλο, (ἢ κατὰ τὸ ζῷον), λέγεται (ἕκαστον). Nach Alexanders Auffassung ist ζῷον Subject des Satzes: er sagt εἰ δέ τις λέγει ὅτι οὐ καθ' αὑτό ἐστι τὸ ζῷον οὐσία, ἀλλὰ κατ' ἄλλο, ἐξ ἐκείνου, καθὸ τὸ ζῷον οὐσία λέγεται, ἔσται ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐκεῖνο ἔσται γένος τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ τὸ ζῷον 497, 22.

10. Ein weiterer Einwand. Der Mensch ist ζῷον δίπουν: folglich besteht der αὐτοάνθρωπος aus der Idee des ζῷον und der Idee des δίπουν: seine οὐσία ist folglich eine ἰδέα (oder mehrere ἰδέαι). Im αὐτοάνθρωπος also ist die ἰδέα des ζῷον zugleich οὐσία. Ist aber das αὐτοζῷον, (wenn auch vorerst nur im αὐτοάνθρωπος), ἰδέα und οὐσία zugleich, so folgt, dass es ein und dasselbe αὐτοζῷον ist, das den einzelnen ζῴοις (dem αὐτοάνθρωπος, αὐτοΐππος u. s. f.) zu Grunde liegt, (woraus die Annahme sich widerlegt, es sei ἕτερον ζῷον ἐν ἑκάστῳ §. 8).

11. τοῦτο sc. τὸ αὐτοζῷον. — Zu πῶς ἐξ αὐτοῦ ζῷον vgl. I, 9, 18 und d. Anm. z. d. St. — Den Satz ἢ πῶς — αὐτὸ τὸ ζῷον scheint Alex. nach ἀτοπώτερα gelesen zu haben, wohin er auch besser passt. Arist. fasst in ihm den innern Widerspruch der Ideenlehre mit schlagender Kürze zusammen. Es ist unmöglich, dass ein ζῷον (ein ζῷον τὶ) eben diess, nämlich ζῷον sei neben und ausser dem ζῷον als solchem. Was ἕτερον παρὰ τὸ ζῷον αὐτό, d. h. verschieden vom Wesen des ζῷον ist, ist kein ζῷον: und umgekehrt, was ein ζῷον ist, ist τοῦτο αὐτό, (nämlich ζῷον αὐτό).

Cap. 15.

Von den Einzeldingen ist weder ὁρισμός noch ἀπόδειξις möglich.

Dass die reine Form (ὁ λόγος = τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης) weder wird, noch vergeht, ist schon oben nachgewiesen worden: γένεσις καὶ φθορὰ kommt nur dem σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένῳ λόγῳ oder τῷ συνόλῳ zu. Aus diesem Grunde — wegen der Beimischung der ὕλη (ὅτι ἔχουσιν ὕλην) — ist auch vom sinnlich Einzelnen (τῶν οὐσιῶν

τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα) weder ὁρισμὸς noch ἀπόδειξις möglich: denn die ὕλη ist eben diess, sowohl sein als nichtsein zu können, wogegen der Beweis und die Begriffsbestimmung aufs Nothwendige, Nicht-anders-sein-könnende geht. Von dem, was anders sein, was vergehen kann, vom sinnlich Wahrnehmbaren gibt es nur Meinung (δόξα) (§. 1 — 6).

Aber nicht nur von den sinnlichen Einzeldingen, auch von den Ideen, wenn sie, wie die platonische Schule behauptet, fürsichseiende Einzelwesen sind, ist keine Begriffsbestimmung möglich. Denn die Begriffsbestimmung besteht aus Worten, die vorhandenen Worte aber sind allem gemeinsam (τὰ δὲ κείμενα ὀνόματα κοινὰ πᾶσιν). Τῶν καθ' ἕκαστα ist kein ὅρος möglich, daher die zahlreichen Widersprüche, in welche sich die Anhänger der Ideenlehre bei ihren Versuchen, Einzeldinge begrifflich zu bestimmen, verwickeln (§. 7 — 15), Widersprüche, die besonders dann hervortreten, wenn die Platoniker von den ewigen Einzelwesen, besonders von den schlechthin einzigen unter denselben, von Sonne und Mond Begriffsbestimmungen geben, abgesehen davon, dass sie statt wesentlicher Merkmale oft unwesentliche, zufällige und nicht specifische aufzählen (§. 16 — 20).

Das vorliegende Capitel reiht sich also als fortgesetzte Kritik der platonischen Ideenlehre ganz den beiden vorangehenden Capiteln an.

---

1. Vgl. cap. 8. Ebendaselbst (8, 8. 10.) wird gezeigt, dass alles Werdende ὕλη hat, dass nicht den reinen Formen, sondern nur den mit Materie behafteten Einzeldingen ein Werden zukommt.

2. δέδεικται — Cap. 8.

3. Arist. kommt hier auf eine Frage zurück, die er am Schlusse des 13ten Capitels (13, 19 ff.) aufgestellt hatte. Inwieweit ist Definition von sinnlichen Einzeldingen möglich? Da das Wissen und der ὁρισμὸς ἐπιστημονικὸς nur aufs Nothwendige und Unwandelbare geht, die ὕλη aber die Möglichkeit des Seins und Nichtseins (unaufhörlichen Andersseins) ist (vgl. die Anm. zu VI, 2, 19), und desshalb alles mit ὕλη Behaftete wandelbar und vergänglich

ist, so findet von den sinnlichen Einzeldingen, (soweit sie ὕλη haben), weder wissenschaftliche Definition noch Deduction, sondern nur Sinneswahrnehmung und Meinung statt. Vgl. de coel. 278, a, 10: *ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ὁ οὐρανὸς αἰσθητός, τῶν καθ' ἕκαστον ἂν εἴη. τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἅπαν ἐν τῇ ὕλῃ ὑπῆρχεν. εἰ δὲ τῶν καθ' ἕκαστον, ἕτερον ἂν εἴη τῷδε τῷ οὐρανῷ εἶναι καὶ οὐρανῷ ἁπλῶς.*

4. Definition und Deduction geht aufs Nothwendige und Unvergängliche: Anal. Post. 71, a, 15: *οὗ ἁπλῶς ἐστιν ἐπιστήμη, τοῦτ' ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν.* 73, a, 21: *ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν οὗ ἐστὶν ἐπιστήμη ἁπλῶς.* 74, b, 6: *ὃ ἐπίστασαι, οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν.* b, 13: *ἡ ἀπόδειξις ἀναγκαῖόν ἐστιν, καὶ εἰ ἀποδέδεικται, οὐχ οἷόν τ' ἄλλως ἔχειν.* 75, b, 24: *οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις τῶν φθαρτῶν οὐδ' ἐπιστήμη ἁπλῶς.* Eth. Nic. 1139, b, 20: *πάντες ὑπολαμβάνομεν, ὃ ἐπιστάμεθα, μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν· τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν. ἀΐδιον ἄρα· τὰ γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὄντα ἁπλῶς πάντα ἀΐδια, τὰ δ' ἀΐδια ἀγένητα καὶ ἄφθαρτα.*

Arist. fügt zu *ὁρισμὸς* noch das Attribut *ἐπιστημονικὸς* hinzu, um anzudeuten, dass er hier den Begriff des *ὁρισμὸς* in seiner strengen Bedeutung gefasst wissen will, vgl. 4, 25. 5, 12. *Ἐπιστημονικὸς* ist der *ὁρισμός*, weil man mittelst seiner vom Definirten Wissenschaft hat. Anal. Post. 71, b, 18: *φαμὲν δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα.* Top. 100, b, 19. 155, b, 16.

Die Art, wie unser §. die *δόξα* characterisirt, erinnert an Plato, vgl. namentlich Conv. 202, A.: *ἢ οἴει, ὅτι ἂν μὴ σοφὸν ᾖ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι ἀμαθές; ἢ οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι ἔστι τι μεταξὺ σοφίας καὶ ἀμαθίας; Τί τοῦτο; Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ' ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν· ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; οὔτε ἀμαθία· τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα μεταξὺ ἀμαθίας καὶ φρονήσεως.* Mehr über die *δόξα* (die sinnliche Vorstellung) als ein Mittleres zwischen *ἐπιστήμη* und *ἄγνοια* Theaet. 190, A. ff. Soph. 263 ff. Phileb. 37, A. ff. de Rep. V, 477. A. ff. VI, 506, C. ff. — Aristoteles hat das Verhältniss der *δόξα* (Meinung) zur *ἐπιστήμη* abgehandelt Anal. Post. I, 33. 88, b, 30 ff.:

τὸ ἐπιστητὸν καὶ ἐπιστήμη διαφέρει τοῦ δοξαστοῦ καὶ δόξης, ὅτι ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι᾽ ἀναγκαίων, τὸ δ᾽ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν. ἔστι δέ τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα, ἐνδεχόμενα δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. δῆλον οὖν ὅτι περὶ μὲν ταῦτα ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν· — — ὥστε λείπεται δόξαν εἶναι περὶ τὸ ἀληθὲς μὲν ἢ ψεῦδος, ἐνδεχόμενον δὲ καὶ ἄλλως ἔχειν. — ἡ δόξα ἀβέβαιον. — τοῦ μὲν ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν δόξα ἐστίν, τοῦ δ᾽ ἀναγκαίου ἐπιστήμη. Hinsichtlich des engen Zusammenhangs von δόξα und αἴσθησις vgl. die von Waitz zu 43, a, 39 angeführten Stellen.

5. Vielleicht: τῶν αἰσθητῶν (für αὐτῶν) οὐκ ἔσται κτλ.

6. Das Komma nach ὅρον ist zu streichen. Die Construction ist: διό, ὅταν τις τῶν πρὸς (= περὶ) ὅρον (ὄντων oder πραγματευομένων) ὁρίζηταί τι τῶν καθ᾽ ἕκαστα, δεῖ αὐτὸν μὴ ἀγνοεῖν κτλ. Der ὁρισμός eines sinnlichen Einzeldings kann immer wieder umgestürzt und ungültig gemacht werden, da der (definirte) Gegenstand sich unter den Händen verändert oder auch zu existiren aufhört.

7. Aber nicht nur die sinnlichen Einzeldinge lassen sich nicht definiren, sondern auch die Ideen, obwohl diese keine ὕλη haben, sind der Definition nicht fähig, weil sie (nach der Ansicht der Platoniker) Einzelwesen sind. Kein Einzelwesen ist definirbar, weil Begriffsbestimmung nur in Worten möglich ist, das Wort aber ein Allgemeines ist.

8. κεῖσθαι, κείμενον ist bei Arist. der gewöhnliche Ausdruck für feststehende, auf stillschweigender Uebereinstimmung beruhende Thatsachen des Sprachgebrauchs. Vgl. Categ. 7, a, 6: ἐνίοτε δὲ καὶ ὀνοματοποιεῖν ἴσως ἀναγκαῖον, ἐὰν μὴ κείμενον ᾖ ὄνομα. a, 13: ὄνομα γὰρ οὐ κεῖται. 10, a, 33: διὰ τὸ μὴ κεῖσθαι ὀνόματα. 12, a, 20 und sonst oft.

10. Man könnte einwenden, sagt Arist., durch eine Mehrheit von Worten (Bestimmungen oder Prädikaten) lasse sich das Einzelding erschöpfend bestimmen. Die Bestimmung ζῷον z. B. und die Bestimmung δίπουν kämen zwar, jede getrennt, Vielem zu, verbunden aber kämen sie nur Einem, dem αὐτοάνθρωπος zu. — Diese Einwendung weist jedoch Arist. aus zwei Gründen zurück. 1) λεκτέον πρῶτον μὲν ὅτι κτλ. d. h. das ζῷον δίπουν kommt nicht blos Einem, sondern Zweien zu. Denn da das ζῷον etwas Anderes ist, als das δίπουν, so kann das combinirte ζῷον δίπουν von

jedem von beiden besonders ausgesagt werden, erstens vom ζῷον, zweitens vom δίπουν. — Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass dieses Argument ziemlich sophistisch ist. Alexander äussert darüber: αὕτη ἡ ἐπιχείρησις ἔνδοξός ἐστι καὶ οὐ πραγματώδης, αἱ λοιπαί· ἐκεῖναι γὰρ ἀναγκαῖαι καὶ ἀληθεῖς 501, 19. — 2) ἔπειτα δὲ (was dem obigen πρῶτον μὲν entspricht) εἰ ἐξ ἰδεῶν κτλ. §. 14 ff. Das heisst: da jede Idee von vielen Einzeldingen, und auch unter den Ideen selbst hinwiederum die einfachere (ἡ ἀσυνθετωτέρα) von den concreteren ausgesagt wird, so trifft jede Definition der Idee auch auf die untergeordneten Ideen und die der Idee gleichnamigen Einzeldinge (also auf Vieles) zu. Οὐκοῦν ὁ ὁριζόμενος τὴν ἰδέαν ἐρεῖ ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρχει §. 9; ἀδύνατον ἄρα τὴν ἰδέαν ὁρίσασθαι §. 7.

11. Die Worte καὶ τοῦτο — ἀνάγκη können sich entweder aufs unmittelbar Vorangehende beziehen, (= ἐπὶ τῶν ἀϊδίων ἀνάγκη ὑπάρχειν τὸ ζῷον δίπουν ἔν τε τῷ δίποδι χωρὶς καὶ ἐν τῷ ζῴῳ πάλιν ἰδίως· ἐπειδὴ γὰρ καθ' αὐτά εἰσι τό τε αὐτοζῷον καὶ τὸ αὐτοδίπουν, εἶτα συνελθόντα γεγόνασι μέρη τοῦ συνθέτου, οἷον τοῦ ἀνθρώπου, ἀνάγκη καὶ τὸ ζῷον δίπουν κατηγορεῖν τοῦ δίποδος τοῦ καθ' αὑτὸ ὄντος καὶ πάλιν τοῦ ζῴου Alex. 501, 22) oder aufs Obige ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν καὶ ἄλλῳ ταῦτα §. 9.

12. Ist der αὐτοάνθρωπος Einzelwesen, so existirt auch das ζῷον als Einzelwesen. Ist Letzteres nicht der Fall, so hat die Gattung keine selbstständige Existenz neben den Arten; ist es der Fall, so existirt auch das δίπουν (die artbildende Differenz) als Einzelwesen. Vgl. 14, 1. — Was im vorliegenden Zusammenhang hiemit bewiesen werden soll, ist nicht recht klar. Ueberhaupt herrscht in diesem Abschnitte einige Verwirrung.

13. Ein weiterer Einwand: εἶτα (λεκτέον) ὅτι τὰ γένη καὶ αἱ διαφοραὶ χωριστὰ ὄντα ἔσονται πρότερα τῷ εἶναι τῶν εἰδῶν, also z. B. τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν ἔσονται πρότερα τῷ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Πρότερον τῷ εἶναι ist, was zu sein fortfährt, wenn auch das Andere zu sein aufhört, ist, was nicht ἀνταναιρεῖται, vgl. Met. V, 11, 11. XIII, 8, 25: προτέρα ἡ μονὰς τῆς δυάδος, ἀναιρουμένης γὰρ ἀναιρεῖται ἡ δυάς. Auf den vorliegenden Fall angewandt: das ζῷον und das δίπουν bestehen fort, wenn auch der ἄνθρωπος (αὐτοάνθρωπος) zu existiren aufhört. Diess ist aber eine Unmöglichkeit: denn der ἄνθρωπος ist eben diess, ζῷον δίπουν: beide ἀνταναιροῦνται, d. h.

wenn das eine ist, ist das andere, und wenn das eine nicht ist, ist das andere nicht. Nach der platonischen Ansicht aber *ταῦτα οὐκ ἀνταναιρεῖται* — was, wie gesagt, eine Unmöglichkeit ist.

Wie hier *ἀνταναιρεῖν*, steht *συναναιρεῖν* XI, 1, 20: *τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν μάλιστα ἀρχαῖς ἐοίκασι διὰ τὸ εἶναι πρῶτα τῇ φύσει· φθαρέντων γὰρ αὐτῶν συναναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά.* §. 23: *ἀρχὴ τὸ συναναιροῦν.*

16. = *λανθάνει ὡς ἀδύνατόν ἐστιν ὁρίσασθαι τὰ ἀΐδια* (Ideen, Gestirne u. s. w.) *διὰ τὸ μοναδικὰ εἶναι, καὶ μάλιστα ὅσα ἐστὶ μοναχά, οἷόν ἐστιν ὁ ἥλιος, ἡ σελήνη, ἡ γῆ* Alex. 502, 21.

18. *ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει*: das Sein derselben kann also nicht abhängig gemacht werden von einer (accidentellen) Eigenschaft (einem *συμβεβηκὸς* oder *πάθος*). Die Einzelsubstanz verharrt auch im Wechsel ihrer Eigenschaften.

Statt *ἢ φανῇ* fordert der logische Gegensatz *ἢ νυκτὸς φανῇ* oder auch, was aufs Gleiche hinauskommt, *ἢ ἀεὶ φανῇ*. Da nun die letztere Lesart selbst handschriftlich bezeugt ist (durch Cod. H^b = Asclep. 768, b, 41), so verdient sie, wie schon Brandis und Bonitz (obs. crit. S. 98) bemerkt haben, in den Text gesetzt zu werden.

20. Die deutsche Uebersetzung sollte so lauten: „warum stellt denn sonst Keiner von ihnen (*οὐδεὶς αὐτῶν*) eine Definition einer Idee auf!“ Das heisst: eben der Umstand, dass die Platoniker ihre Ideen nicht definiren, ist ein Zeugniss dafür, dass die Einzeldinge nicht definirbar sind.

Cap. 16.

Weitere Bemerkungen über den Begriff der *οὐσία* und gegen die platonischen Ideen.

§. 1 — 4. Vieles, was *οὐσία* zu sein scheint, ist nur *δυνάμει*, z. B. die Theile des Körpers.

§. 5 — 8. Das *ἓν* und *ὂν* sind keine *οὐσίαι*.

§. 9 — 13. Weitere Folgerungen gegen die Ideenlehre.

Der erste dieser drei Abschnitte befremdet in diesem Zusammenhange, da er mit der Kritik der platonischen Ideenlehre, die vorangeht und nachfolgt, nichts gemein zu haben scheint, wie er sich denn auch keine ausdrückliche Beziehung darauf gibt. Nichts destoweniger liegt eine solche Beziehung sehr nahe. Die polemische

Bemerkung, viele vermeintliche *ὀυσίαι* seien nur *δυνάμει*, trifft genau auf die platonische Ideenlehre zu: die platonischen Ideen seien nur *δυνάμει*, sagt Arist. anderwärts ausdrücklich, z. B. Met. IX, 8, 38. XII, 6, 6., und es liegt diese Auffassung auch ganz in der Consequenz der aristotelischen Ansicht, sofern die Ideen *γένη*, die *γένη* aber *ὕλη* sind. — Der Sinn des fraglichen Abschnitts ist also der: die Ideen (*τὰ καθόλου*) würden von den Platonikern fälschlich als *ὀσίαι* gesetzt, da sie doch nicht *ἐντελεχείᾳ*, sondern nur *δυνάμει*, inhaftende und unselbstständige Theile der wirklichen Einzeldinge seien.

Das Kapitel schliesst mit den recapitulirenden Worten *ὅτι μὲν ἓν ὄντι τῶν καθόλυ λεγομένων ὀθὲν ὀσία, ὅτ' ἔστιν ὀσία ὀδεμία ἐξ ὀσιῶν, δῆλον.* Da nun dieser Nachweis nicht sowohl Inhalt des vorliegenden Kapitels, als Thema des ganzen letzten Abschnitts (Capp. 13—16) ist, so zeugt auch jene recapitulirende Zusammenfassung für die innere Zusammengehörigkeit des genannten Abschnitts. Der polemische Nachweis, das *καθόλου* sei nicht *ὀσία*, macht den Schluss eines Buchs, dessen grösserer Theil sich damit beschäftigt hatte, den Begriff der *ὀυσία* positiv zu entwickeln.

1. *τε* hat hier, wie sonst *καὶ* (vgl. die Anm. zu 12, 10), applicative Bedeutung, und kann „namentlich z. B." übersetzt werden. — Wahrhaft *ὀσία*, sagt Arist., ist nur dasjenige, was *τὸ οἰκεῖον ἔργον ἀποτελεῖν δύναται*: diejenigen körperlichen Theile also, (z. B. Hand, Fuss), die diess nicht im Stande sind (eine abgehauene Hand ist nur *ὕλη*, Erde, Feuer u. s. w.), die also, abgetrennt vom Körper, gar keine organische Existenz mehr haben, sind nicht *ἐνεργείᾳ ὀσίαι*, sondern nur *δυνάμει*. Sie haben im getrennten Zustande keine innere Einheit mehr. Nur bei denjenigen Thieren, deren einzelne Glieder ein eigenthümliches Lebensprinzip haben, und die desshalb zerschnitten fortleben, könnte es scheinen, als ob ihre Theile nicht nur *δυνάμει*, sondern auch *ἐνεργείᾳ* wären, und in dieser Hinsicht mit den Theilen der Seele Aehnlichkeit hätten.

Den Inhalt dieser Ausführung betreffend kann VII, 10, 25 sammt den zu dieser St. beigebrachten Parallelen verglichen werden, ausserdem namentlich de anim. II, 2. 413, b, 16.: *πότερον τέτων ἕκαστον (τὸ θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν) ἐστὶ ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον ὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ*

μόνον ἢ καὶ τόπῳ; — — ὥσπερ ἐπὶ τῶν φυτῶν ἔνια διαιρούμενα φαίνεται ζῶντα καὶ χωριζόμενα ἀπ' ἀλλήλων, ὡς οὔσης τῆς ἐν τούτοις ψυχῆς ἐντελεχείᾳ μὲν μιᾶς ἐν ἑκάστῳ φυτῷ, δυνάμει δὲ πλειόνων, οὕτως ὁρῶμεν καὶ περὶ ἑτέρας διαφορὰς τῆς ψυχῆς συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἐντόμων ἐν τοῖς διατεμνομένοις· καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον.

2. Met. XII, 3, 5: ὅσα ἐστὶν ἓν ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον.

3. Bei gewissen Theilen allerdings scheint es, als ob sie nahezu beides wären, sowohl actuell als potenziell: potenziell — weil sie zum Ganzen gehören und Ein Leben mit ihm führen; actuell, weil sie getrennt fortexistiren, folglich ein eigenthümliches Lebensprinzip (ἀρχὴν κινήσεως) haben. Als solche Theile nennt Arist. die Theile einiger lebendiger Thiere (τῶν ἐμψύχων — nicht vielmehr τῶν ἐντόμων? Vgl. de anim. 413, b, 20. 411, b, 19: φαίνεται δὲ καὶ τὰ φυτὰ διαιρούμενα ζῆν καὶ τῶν ζῴων ἔνια τῶν ἐντόμων, ὡς τὴν αὐτὴν ἔχοντα ψυχὴν τῷ εἴδει, εἰ καὶ μὴ ἀριθμῷ· ἑκάτερον γοῦν τῶν μορίων αἴσθησιν ἔχει καὶ κινεῖται κατὰ τόπον ἐπί τινα χρόνον), die zerschnitten fortleben, ferner die Theile der Seele. Was die Theile der Seele betrifft, so gilt von ihnen das eben Gesagte nur in beschränkter Weise: trennbar (χωριστὸν) und einer selbstständigen Existenz fähig ist nur Ein Theil derselben, das διανοητικὸν oder der νοῦς: die übrigen Theile sind nur δυνάμεις und nicht trennbar. Vgl. de anim. II, 2. 413, b, 24: περὶ δὲ τοῦ νοῦ οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς φανερὸν ἐκ τούτων ὅτι οὐκ ἔστι χωριστά· τῷ δὲ λόγῳ ὅτι ἕτερα, φανερόν. Nur insofern sind die einzelnen Theile der Seele χωριστά, als sie auf den niedrigeren Naturstufen isolirt vorkommen: den Pflanzen z. B. kommt ausschliesslich die ψυχὴ θρεπτικὴ zu (de anim. 415, a, 2: τοῦ αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς) und so fort. — Von Thieren (Insecten), die zerschnitten fortleben, deren Theile also sowohl δυνάμει als ἐντελεχείᾳ sind, spricht Arist. nicht selten, z. B. de anim. II, 2. 413, b, 20. de long. et brev. vit. c. 6. 467, a, 18. de juv. et sen. c. 2. 468, a, 23 ff. de resp. 17. 479, a, 3. de generat. anim. I, 23. 731, a, 21. de part. anim. IV, 5. 682, a, 5. b, 27 ff. Er bemerkt von ihnen, sie seien eigentlich nicht

im vollen Sinne oder *φύσει*, sondern *συμφύσει ἕν*, und stellen eine Mehrheit zusammengewachsener Thiere vor, vgl. de juv. et sen. c. 2. 468, b, 9: *ἐοίκασι τὰ τοιαῦτα τῶν ζῴων* (nämlich diejenigen, die zerschnitten fortleben) *πολλοῖς ζῴοις συμπεφυκόσιν· τὰ δ' ἄριϛα συνεστηκότα τῦτ' ὁ πάσχει τῶν ζῴων διὰ τὸ εἶναι τὴν φύσιν αὐτῶν ὡς ἐνδέχεται μάλιστα μίαν.* Was wirklich, organisch (*φύσει*) eins ist, hat Eine *ἀρχὴ κινήσεως* (oder *ψυχή*), und seine Theile sind *δυνάμει*: was mehrere *ἀρχαὶ* hat, ist eine widernatürliche oder unorganische Einheit (*βίᾳ ἢ συμφύσει ἕν*), ist ein *πήρωμα*. *Πήρωσις*, *πήρωμα* nennt Arist. jeden Mangel der physischen Organisation, jedes Zurückbleiben eines einzelnen Products hinter der Idee seiner Species, oder auch einer ganzen Species hinter der Idee der Gattung. Vgl. die Anm. zu 9, 9.

5. Dass das Eins und das Seiende keine Einzelsubstanzen seien, wie Plato meine, bemerkt Arist. oft, vgl. die Anm. zur zehnten Aporie des dritten Buchs (III, 4, 31 ff.). — Zu *ἐπεὶ τὸ ἓν λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὂν* vgl. Met. IV, 2, 7 ff. — Das Eins und das Seiende, sagt Arist., ist ebensowenig *ἐσία*, als *τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ τὸ ἀρχῇ εἶναι ἐσία* ist. Man nennt zwar das Feuer z. B. *ϛοιχεῖον* oder *ἀρχή*: aber darum ist das *στοιχείῳ εἶναι* oder *ἀρχῇ εἶναι* (die Idee des Elements oder elementarischen Prinzips) nicht *ἐσία* des Feuers; ebenso ist auch jedes Ding seiend und eins (*ἓν καὶ ὄν*), ohne dass darum das Eins und das Seiende als solche (*τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ὄντι εἶναι*) *ἐσίαι* der Dinge wären. Vgl. Met. X, 1, 12: *ἔστι μὲν γὰρ ὡς στοιχεῖον τὸ πῦρ, ἔστι δ' ὡς ἔ· ἐ γὰρ τὸ αὐτὸ πυρὶ καὶ στοιχείῳ εἶναι, ἀλλ' ὡς μὲν πρᾶγμά τι καὶ φύσις τὸ πῦρ στοιχεῖον, τὸ δὲ ὄνομα σημαίνει τὸ τοδὶ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅτι ἐστί τι ἐκ τέτε ὡς πρώτε ἐνυπάρχοντος.*

6. Vergl. Met. III, 4, 33 und die Anm. z. d. St.

10. Der Grund davon, dass die Platoniker das *ἓν ἐπὶ πολλῶν* oder die Gattungsbegriffe zu Ideen machten, war der, weil sie sonst keinen anderweitigen positiven Inhalt für ihre Ideen hatten. Die platonischen Ideen haben den nämlichen Inhalt, wie das Diesseitige: sie sind, nach einem von Arist. sonst gebrauchten Ausdruck, verewigte Sinnendinge, *αἰσθητὰ ἀΐδια*.

11. S. die Anm. zu III, 2, 24. Ausserdem z. B. Eth. Nic. I, 4. 1096, a, 35. Eth. Eud. I, 8. 1218, a, 10. Magn. Mor. I, 1.

1183, a, 28: *καίτοι οἴονταί γε δεῖν* (die Platoniker), *ὅταν ὑπὲρ τῦ ἀγαθῦ λέγωσιν, ὑπὲρ τῆς ἰδέας δεῖν λέγειν· ὑπὲρ γὰρ τῦ μάλιςα ἀγαθῦ φασὶ δεῖν λέγειν, αὐτὸ δ' ἕκαστον μάλιστ' ἐστὶ τοιῦτον, ὥστε μάλιστ' ἂν εἴη ἀγαθὸν ἡ ἰδέα, ὡς οἴονται.*

12. Die Platoniker setzen Ideen, geben ihnen aber den nämlichen Inhalt, den die Sinnendinge haben, gerade als ob die Existenz der Ideen davon abhängig wäre, dass man gleichnamige Sinnendinge aufzeigen, die Ideen mittelst der diesseitigen Dinge wissen kann. Gibt es einmal Ideen, steht ihre objective Realität fest, so existirten sie, auch wenn wir nichts von ihnen wüssten. Hätten wir die Gestirne auch nie mit Augen gesehen, so würden solche ewige Wesen doch existiren: und so werden wir auch, was die vorliegende Frage betrifft, Ursache finden, gewisse ewige Wesen anzunehmen, gesetzt auch, wir wüssten nicht näher anzugeben, wie beschaffen sie sind.

Cap. 17.

Der Begriff der *ὀσία* in einer neuen Formel ausgedrückt.

Am Schluss des Buchs kommt Arist. noch einmal auf den Begriff der *ὀσία* zurück. Von einem neuen Gesichtspunkt aus ihn erörternd bestimmt er ihn so: die *ὀσία* eines Dings ist das *πρῶτον αἴτιον* seines Seins, *ὀσία* eines jeden Seienden ist dasjenige, was seine eigenthümliche Bestimmtheit, seine Quiddität constituirt (§. 22. 23.). Das Fleisch z. B. (Arist. gebraucht auch noch das Beispiel der Sylbe) besteht aus Feuer und Erde, aber es ist nicht dasselbe, was Feuer und Erde, denn wenn es in diese seine Bestandtheile aufgelöst wird, hört es auf zu sein, während Feuer und Erde fortdauern. Das Fleisch ist also nicht blos eine Zusammensetzung von Feuer und Erde, sondern noch etwas Anderes (*ἕτερόν τι*). Was ist nun jenes Andere, dessen Beisein Feuer und Erde zu Fleisch macht? Ist es wiederum ein stoffliches, dem Feuer und der Erde analoges Element? Allein in diesem Falle würde sich nur noch einmal (und bei der gleichen Antwort ins Unendliche fort) die Frage erheben: was dann diese drei Elemente zu Fleisch mache? Dieses von den Elementen verschiedene Etwas nun, das die Ursache ist, dass Feuer und Erde Fleisch sind, das *διά τί* des

Fleischs ist seine *ὀσία* (§. 17—23). *Ὀυσία* ist somit überhaupt das innere Warum (*διὰ τί*) für das Dieses-sein eines Dings.

Um diesen Begriff der *ὀσία* besser zu begründen, hat A. in der ersten Hälfte des Kapitels (§. 3—15) eine Auseinandersetzung über das *διὰ τί* und seinen logischen Gebrauch vorausgeschickt. Er zeigt hier, die Frage nach dem Warum eines Dings müsse so gestellt werden: *διὰ τί ὑπάρχει τόδε τῷδε*, z. B. *διὰ τί ἥδε ἡ ὕλη* (*οἷον λίθοι*) *ἐστὶ ταδὶ* (*οἷον οἰκία*). Das auf diese Weise gefragte *τοδὶ* eines Dings ist seine Form und seine *οὐσία*. — Wie also Arist. anderwärts (namentlich im zweiten Buch der Anal. Post.) das *διὰ τί* durchs *τί ἐστι* erklärt (vgl. auch die Anm. zu Met. I, 3, 1), so erklärt er umgekehrt im vorliegenden Abschnitt das *τί ἐστι* (oder die *οὐσία*) durch das *διὰ τί*.

---

3. Frage ich *διὰ τί ὁ μυσικὸς ἄνθρωπος ἄνθρωπος μυσικός* ist, so frage ich entweder *τὸ εἰρημένον* oder *τὸ αὐτό*, (d. h. ich frage *διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό*), oder ich frage *ἄλλο*, nämlich *ἄλλο κατ' ἄλλου*. Das zu *τὸ εἰρημένον ζητεῖν* als Apposition hinzugesetzte *διὰ τί ὁ ἄνθρωπος μυσικός ἐστιν* entspricht jedoch diesem Gedanken nicht. Die Frage *διὰ τί ὁ ἄνθρωπός ἐστι μυσικός* ist nicht ein *τὸ αὐτὸ ζητεῖν*, sondern eher (*ἄνθρωπος* als Subject, *μυσικὸς* als Prädikat gefasst) ein *ζητεῖν ἄλλο κατ' ἄλλου*. Man muss daher entweder *διὰ τί ὁ ἄνθρωπος μουσικὸς ἐστιν* schreiben, oder, unter Streichung des Artikels, *διὰ τί* (sc. *ὁ μυσικὸς ἄνθρωπος*) *ἄνθρωπος μυσικός ἐςιν*.

4. Die Frage, warum etwas es selbst ist, ist keine, d. h. eine unnütze Frage. Denn, um nach dem Warum fragen zu können, muss ich das Dass (die Thatsache selbst, z. B. die Mondsfinsterniss) schon haben. Habe ich aber das *ὅτι*, das *εἶναι*, so kann ich durch eine in der angegebenen Weise gestellte Frage nach dem *διότι* nichts Weiteres erfahren, als was ich schon weiss. Warum ist der Mensch Mensch? Weil er Mensch ist. Diese Antwort sagt mir nichts, als eben nur wieder das schon ermittelte Thatsächliche, das *ὅτι*. Anders freilich gestaltet sich die Untersuchung, wenn nicht mehr gefragt wird: warum ist der Mensch Mensch, sondern: *διὰ τί ὁ ἄνθρωπός ἐςι ζῷον τοιονδί* (§.7.). Dass das Wissen des *ὅτι ἔστι* oder *εἰ ἔστι* die nothwendige Vor-

aussetzung sei für die Untersuchung des *διὰ τί*, und wie sich beides zu einander verhalte, entwickelt Arist. ausführlich Anal. Post. II, 2 und 8.

5. Warum etwas es selbst ist, dafür gibt es überall nur Einen Grund, nämlich: weil es so ist. Warum ist der Mensch Mensch? Weil er Mensch ist.

6. „Es sei denn, dass man die Frage: *διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός* — so beantworten wollte: weil ein jedes Ding im Verhältniss zu sich selbst untheilbar (mit sich identisch), eins ist. Allein diese Antwort würde desshalb nichts besagen, weil sie doch gar zu kurz beisammen (*σύντομον*) ist, und auf Alles gleichmässig zutrifft."

7. „Die richtig angestellte Frage nach dem Warum lautet also so: warum ist der Mensch das und das, zweifüssig, weiss u. s. f., nicht: warum ist der Mensch Mensch. Man muss *ἄλλο κατ' ἄλλο ζητεῖν.*" (Oder wie es §. 3 ausgedrückt ist: *ζητεῖται τὸ διὰ τί ἀεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει*). Hiernach darf man also nicht fragen: „warum donnert es", sondern man muss, *ἄλλο κατ' ἄλλου* fragend, die Frage so formuliren: „warum entsteht ein Geräusch in den Wolken?" In analoger Weise darf nicht gefragt werden: warum ist etwas es selbst (*διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό*), sondern warum kommt einem Etwas etwas Anderes (z. B. das Zweifüssige u. s. f.) zu (*τὶ κατά τινος διὰ τί ὑπάρχει;*).

8. In diesem §. ist zuerst die Interpunktion zu ändern. Der Bekker'schen Interpunktion zufolge müsste das Satzglied *εἰ γὰρ μὴ οὕτως* so ergänzt werden: *εἰ γὰρ μὴ δῆλόν ἐστιν ὅτι ὑπάρχει* — was offenbar gegen den Sinn ist. Man interpungire daher so: *τὶ ἄρα κ. τ. ζ. δ. τ. ὑπάρχει· (ὅτι δ' ὑπάρχει, δ. δ. εἶναι)· εἰ γὰρ μὴ οὕτως, οὐθὲν ζητεῖ.*

Im folgenden Satz verdient die (gut bezeugte) Variante *διὰ τί* entschieden den Vorzug vor der (auch von Bekker beibehaltenen) Vulgate *διότι*. Liest man *διότι*, so ist der Satz *διότι ψόφος γίγνεται ἐν τοῖς νέφεσιν* die Antwort auf die Frage *διὰ τί βροντᾷ;* Allein diess ist die Meinung des Arist. nicht. Erstlich ist jene angebliche Antwort keine wirkliche Antwort auf die vorangegangene Frage, sondern nur eine tautologe Umschreibung der Frage selbst. Wie etwa zu antworten gewesen wäre, sagt Arist. z. B. Anal. Post.

II, 10. 94, a, 3 (: *διὰ τί βροντᾷ; διότι ἀποσβέννυται τὸ πῦρ ἐν τοῖς νέφεσιν. τί δ' ἐςὶ βροντή; ψόφος ἀποσβεννυμένου πυρὸς ἐν νέφεσιν*). Zweitens handelt es sich im vorliegenden Zusammenhang nicht um die Methode des richtigen Antwortens, sondern um die Methode des richtigen Fragens, der richtigen Fragstellung. Wesswegen Arist. auch beifügt *οὕτως ἄλλο κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον*, was beweist, dass der vorangehende Satz Frage und nicht Antwort ist. Die Frage *διὰ τί βροντᾷ* wird, zufolge der vorangehenden Anweisung, dass *τὶ κατά τινος* gefragt werden müsse, jetzt zu der Frage formulirt *διὰ τί ψόφος γίγνεται ἐν τοῖς νέφεσιν*. Ebenso, unter Zustimmung von Bonitz (obs. crit. S. 99), Alexander: *ὅταν ζητῶμεν διὰ τί βροντᾷ; τοῦτο ζητοῦμεν διὰ τί ψόφος ἐν τοῖς νέφεσι γίγνεται· ὁ δὲ ψόφος τῶν νεφῶν ἕτερον, καὶ ζητεῖται ἄλλο κατ' ἄλλου, ὁ ψόφος κατὰ τοῦ νέφους* 509, 25.

9. Ueber *ὡς εἰπεῖν λογικῶς* s. d. Anm. zu 4, 5. — Der Satz *τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι* scheint übrigens eine Randglosse zu sein, da er nicht hieher gehört, und den Zusammenhang unterbricht: denn der folgende Satz *ὃ ἐπ' ἐνίων μὲν κτλ.* hängt mit *τὸ αἴτιον*, das in seine Arten zerlegt wird, zusammen, und nicht mit *τὸ τί ἦν εἶναι*. Auch Alexander bemerkt: *τὸ „τοῦτο — λογικῶς" παρέλκον ἐστὶ καὶ ὑπό τινος ἐνταῦθα παραρριφθέν· περὶ γὰρ τούτου μετ' ὀλίγον ἐρεῖ* 510, 13.

11. Das Warum (*διὰ τί*) eines Dings ist näher bald (*ἐπ' ἐνίων*) als Zweck (*τίνος ἕνεκα*), bald als bewegende Ursache (*τί ἐκίνησε πρῶτον*) zu fassen. Das Letztere, die bewegende Ursache, wird als *αἴτιον* aufgesucht für das Werdende und Vergehende, (für dasjenige, was in einer Bewegung begriffen ist), das Erstere, die begriffliche Ursache, auch für das Sein. Alex. Schol. 510, 15: *ἀλλὰ τοιοῦτον μέν, λέγων τὸ ποιητικόν, ἐπὶ τῶν γιγνομένων ζητεῖται, θάτερον δέ, οἷον τὸ εἰδικόν, καὶ ἐπὶ τῶν γιγνομένων καὶ ἐπὶ τῶν ἤδη ὄντων*.

12. In dem Satze *ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι* findet offenbar trotz des *διὰ τὸ* kein Causalzusammenhang statt. Das *οἷον ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται* ist ein erläuterndes Beispiel zu den *μὴ καταλλήλως λεγομένοις*, und *διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι* scheint den Grund anzugeben für *λανθάνει τὸ ζητούμενον*. Man schreibe daher *λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ καταλλήλως*

λεγομένοις, οἷον εἰ ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται, διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι, ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε. Ein καταλλήλως λεγόμενον findet dann statt, wenn ἄλλο κατ' ἄλλο λέγεται oder ζητεῖται: das Gegentheil davon ist ein ἁπλῶς λεγόμενον oder ἁπλῶν (§. 16.).

13. διαρθρώσαντα ζητεῖν nennt es Arist., wenn das Subject, nach dessen διὰ τί gefragt wird, in seine Merkmale zergliedert und zu denselben ins Verhältniss gesetzt wird. Διαρθρώσαντα ζητεῖν ist es also z. B., wenn die Frage so gestellt wird: διὰ τί ὁ ἄνθρωπός ἐστι τόδε (also z. B. δίπους)? Μὴ διαρθρ. ζητ. ist es dagegen, wenn ἁπλῶς gefragt wird: διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό (also z. B. διὰ τί ἄνθρωπός ἐστιν).

14. Die Vulgate τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστιν enthält einen augenscheinlichen Fehler. Nicht, warum die Materie **ist**, wird gefragt, sondern, warum sie diess oder jenes ist. Nicht, warum Ziegel und Steine **sind**, wird verständigerweise gefragt, sondern warum sie ein Haus sind. Vgl. §. 9, wo die Frage richtig so gestellt wird: διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; Bonitz (a. a. O. S. 99) schreibt daher unsere Stelle so: τὴν ὕλην ζητεῖ **ταδὶ** διὰ τί ἐστιν, (analog dem folgenden οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί). Diese Aenderung wäre ganz annehmbar, wenn sich nicht noch ein einfacherer Ausweg darböte, der handschriftliche Bezeugung für sich hat, und der schon desshalb den Vorzug verdient, weil im Allgemeinen anzunehmen ist, dass die Verderbnisse des arist. Textes eher von Zusätzen als von Auslassungen herrühren. Man schreibe daher, unter Aenderung der Bekker'schen Interpunction, den obigen Passus so, wie er im Cod. A^b steht: τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστιν οἷον οἰκία; διότι ὑπάρχει ταδί, ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι. Wobei οἷον οἰκία das geforderte Prädikat ist. — Trendelenburg Rhein. Mus. 1828, 4, 472 schreibt und interpungirt unsern Satz folgendermassen: τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί ἐστιν (οἷον οἰκία) ταδί; διότι κτλ. Aber alsdann wäre οἰκία Apposition zu ἡ ὕλη, stünde folglich als Beispiel der Materie, und nicht der Form — was dem Sinn des Satzes widerspricht.

Auch im folgenden Satz sind zwei Aenderungen nöthig. Man schreibe καὶ (διὰ τί) ἄνθρωπος **τοδί** (so A^b und Alex. 511, 10), ἢ τὸ σῶμα τοῦτο **ὡδὶ** (so Alex. 511, 10. 11) ἔχον.

17. Der mit ἐπεὶ eingeführte Vordersatz bleibt ohne Nachsatz. Schon bei den Worten ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα wird die

diess Met. V, 24, 4. VIII, 3, 9., wo *ἐκ στοιχείου* in ähnlichem Zusammenhang steht.

24. „Da es jedoch auch Solches (*ἔνια τῶν πραγμάτων*) gibt, was nicht *οὐσία* ist, wogegen dasjenige, was *οὐσία* ist, *κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνέστηκε*, so ist aus dem Bisherigen klar, dass nur dasjenige natürliche Sein *οὐσία* ist, was nicht stoffliches Element, sondern Prinzip ist.“ Mit andern Worten: aus der vorangegangenen Erörterung des Begriffs der *οὐσία* ergibt sich, dass kein stoffliches Element (nichts, was einem Dinge als *ὕλη*, als materieller Bestandtheil inwohnt) *οὐσία* ist. Ist nämlich, wie zuvor nachgewiesen worden, die *οὐσία* eines Dings dasjenige, was seine stofflichen Bestandtheile zu einem *τόδε τι* (Feuer und Erde zu Fleisch) macht, was folglich wesentlich *ἀρχὴ* (als *αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι τοδὶ τόδε*) ist, so ergibt sich von selbst, dass die elementaren Bestandtheile eines *τόδε τι* keine *οὐσίαι* sind. Nur jenes Reelle, was *φύσει συνέστηκε*, also ein *τόδε τι* ist, ist *οὐσία*. Ebenso VIII, 3, 13: *οὐσία* ist nur solches, *ὅσα φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τῶν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν*. — Man streiche *καὶ* vor *αὕτη*, da diese Partikel hier nicht blos überflüssig ist, sondern einen ganz schiefen Sinn gibt. Sie fehlt zudem in E und bei Alexander 512, 31., beziehungsweise auch in A[b].

25. Vgl. Met. V, 3, 1 und die in der Einleitung zu diesem Cap. angeführten Stellen.

Achtes Buch.

Das achte Buch ist seinen Einleitungsworten nach eine Fortsetzung des siebenten, seinem Inhalt nach ist es mit dem siebenten coordinirt. Es verhält sich zwar zum siebenten nicht ganz so, wie das eilfte Buch zum dritten, vierten und fünften, d. h. blos als Auszug oder als freie Umarbeitung: ebenso wenig aber ist es eine wirkliche Fortsetzung des siebenten Buchs und ein sachlicher Fortschritt über dasselbe hinaus. Mehrere Abschnitte darin laufen mit Ab-

schnitten des siebenten Buchs ganz parallel (z. B. VIII, 3, 6 — 9 mit VII, 17, 17 — 23; VIII, 6 mit VII, 12), und hätten unmöglich von einem Fortsetzer desselben so niedergeschrieben werden können. Ueberhaupt ist das Thema des achten Buchs so ziemlich dasselbe, wie dasjenige des siebenten: es handelt gleichfalls den Begriff der *οὐσία* ab nach ihren drei Arten als *ὕλη*, *εἶδος* und *σύνολον*: nur geschieht diess zum Theil unter neuen und eigenthümlichen Gesichtspunkten. Dass das ganze Buch einen fragmentarischen Character hat, ist unläugbar. Man ist daher zur Vermuthung veranlasst, der Anordner der Metaphysik habe eine Reihe kleinerer Entwürfe, die er nicht schicklich in das (innerlich ziemlich zusammenhängende) siebente Buch einzufügen wusste, als Anhang zu demselben oder als achtes Buch zusammengestellt. Citate in späteren Büchern, z. B. gleich IX, 1, 1 fassen das achte Buch mit dem siebenten zusammen als *λόγος περὶ τῆς οὐσίας*. — Hauptsächlich in Einem Punkte unterscheidet sich das achte Buch vom siebenten, dadurch nämlich, dass es die Begriffe *ὕλη* und *εἶδος* häufig und gern mit den Begriffen *δύναμις* und *ἐνέργεια* vertauscht. Das siebente Buch hatte diess noch nicht gethan, und die letztere Ausdrucksweise durchaus gemieden. Das achte Buch bildet in dieser Hinsicht die Brücke vom siebenten zum neunten.

Cap. 1.

Die verschiedenen Arten der *οὐσία*.

4. Vgl. die Anm. zu Met. V, 8, 1 und zum Folgenden Met. VII, 2.

5. Auch das *ὑποκείμενον* oder die *ὕλη* ist *ἐκ τῶν λόγων*, sofern sie in der unmittelbaren Erfahrung nicht vorkommt, sondern eine blosse Abstraction ist.

6. „Eine noch andere Art von *οὐσίαι* stellen die Platoniker auf, indem sie behaupten, die Gattung sei mehr *οὐσία* als die Arten, und das Allgemeine mehr, als die Einzeldinge."

8. *διώρισται* — nämlich VII, 4 und 5. Die Untersuchung über die *μέρη τῆς οὐσίας* enthielt VII, 10 und 11.

9. *ὕστερον σκεπτέον* — Met. XIII. XIV.

11. *ὑποκείμενον* steht hier als Collectivbegriff für die drei Arten

der οὐσία (Stoff, Form und bestimmtes Einzelding). Sonst steht es meist in der Bedeutung von ὕλη (= materielles Substrat); doch hat es nicht selten auch die Bedeutung Subject, namentlich in der Formel ὃ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται. Aehnlich wie in unserer Stelle, steht ὑποκ. Met. VII, 3, 2: μάλιστα δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. Auch hier wird sowohl die Materie, als die Form und das Einzelding ὑποκείμενον genannt.

Die ὕλη betreffend vgl. Met. VII, 3, 7 ff., hinsichtlich der μορφὴ die Anm. zu Met. V, 8, 5.

12. Dass die Form kein Entstehen und Vergehen hat, sondern nur das mit ὕλη behaftete Einzelding, ist Met. VII, 8 und 15, 1 ff. gezeigt. — Ueber den Ausdruck ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία vgl. die Anm. zu VI, 1, 9.

13. Ueber die Arten des Werdens oder der κίνησις (es sind deren vier, hinsichtlich des Wesens, der Qualität, der Quantität und des Wo, oder Entstehen und Vergehen, Anderswerden, Abnahme und Zunahme, Ortsveränderung) vgl. Met. XI, 11, 6 ff. XII, 2, 2. XIV, 1, 19. Phys. V, 1. 2. 6. VII, 2. 243, a, 6. VIII, 7. 260, a, 26. de generat. et corrupt. I, 1. Anf., wie überhaupt die fünf ersten Capp. des ersten Buchs dieser Schrift. — Allen diesen Arten der μεταβολὴ liegt ein Substrat, die ὕλη, zu Grund, wie Arist. besonders Phys. I, 7 ff. und de gener. et corr. I, 3 und 6 ausführt.

14. Beim Vergehen einer Einzelsubstanz liegt die ὕλη als τόδε τι, beim Entstehen einer solchen ὡς κατὰ στέρησιν zu Grund.

15. Ἀκολουθοῦσι ταύτῃ (d. h. τῇ κατ' οὐσίαν μεταβολῇ) αἱ ἄλλαι μεταβολαὶ (d. h. ἡ κατὰ τόπον καὶ ἡ κατ' αὔξησιν καὶ ἡ κατ' ἀλλοίωσιν u. s. f.), aber nicht umgekehrt folgt die μεταβολὴ κατ' οὐσίαν einer oder zweien der andern (modalen) μεταβολαί. Geht z. B. die οὐσία zu Grund, so hören eben damit auch die qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten derselben auf zu existiren, nicht aber hört umgekehrt die οὐσία zu existiren auf, wenn ihre Qualität oder Quantität sich ändert. Ein Beweis dafür, dass z. B. τῇ κατὰ τόπον μεταβολῇ οὐκ ἀκολουθεῖ ἡ κατὰ τὴν οὐσίαν μεταβολή, sind die Gestirne. Die Gestirne haben ὕλη τοπική (d. h. Ortsveränderung), aber sie haben darum keine ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτή (keine γένεσις καὶ φθορά, kein Entstehen und Vergehen). Vgl. 4, 11: αἱ φυσικαὶ μὲν ἀΐδιοι

δὲ οὐσίαι (die Gestirne) οὐκ ἔχουσιν ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν. IX, 8, 30. 33 und die Anm. dazu. XII, 2, 7: καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γεννητά, κινητὰ δὲ φορᾷ, ἔχει ὕλην, ἀλλ' οὐ γεννητήν, ἀλλὰ πόθεν ποῖ. Auch XII, 7, 8. — Ueber die Bedeutung von ἀκολουθεῖν (= implicite enthalten sein) vgl. die Anm. zu IV, 2, 7.

16. Das Citat ἐν τοῖς φυσικοῖς geht auf Phys. V, 1. 224, a. ff. und besonders de gener. et corr. I, 3. 317, a, 32 ff. — Da die erste der angeführten Stellen auszugsweise in der Metaphysik selbst vorkommt, XI, 11., so kann auch das vorliegende Citat als Beweis dafür gelten, dass die zweite Hälfte des eilften Buchs nicht ursprünglich zur Metaphysik gehört.

Cap. 2.

Worin besteht und wie bestimmt man die Form (ἐνέργεια) eines Dings?

Die οὐσίαι αἰσθηταὶ bestehen aus Stoff (ὕλη) und Form (εἶδος, μορφή, ἐνέργεια) (§. 1. 18). So ist das Haus seiner ὕλη nach Stein, Ziegel, Holz (oder: diese Stoffe sind ἡ δυνάμει οἰκία), seiner Formbestimmtheit (ἐνέργεια) nach ein zur Bedeckung von Menschen und Gütern geeignetes Behältniss: verknüpft man diese beiden Aussagen, so hat man das Haus als σύνολον bestimmt (§. 15). In ähnlicher Weise werden alle οὐσίαι αἰσθηταὶ bestimmt: durch Aussage (τῷ κατηγορεῖν) einer gewissen Formbestimmtheit (ἐνέργεια) von einem gewissen Stoff (§. 11 — 14): man bestimmt z. B. das Eis als ein so und so (ὡδὶ) verdichtetes Wasser (§. 13) u. s. f. Aehnlicher Art sind auch die Definitionen (ὅροι) des Archytas: τοῦ συνάμφω εἰσίν: sie verknüpfen die Angabe der Form mit Angabe der Materie (§. 17).

Wie bestimmt man nun die ἐνέργεια (μορφή, εἶδος) einer οὐσία αἰσθητή? Durch Feststellung ihres Unterschieds von andern οὐσίαι αἰσθηταί. Ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων λόγος ἐστὶ λόγος τῆς ὕλης (§. 16). Für die Feststellung dieser Unterschiede (διαφοραί) gibt es nun sehr zahlreiche Gesichtspunkte (§. 3): Verschiedenheit der stofflichen Zusammensetzung, der Stellung und Lage, der Zeit, des

Orts, der πάθη αἰσθητὰ u. s. f., Gesichtspunkte, die je nach der Materie des betreffenden Dings verschieden sind (ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης §. 14). Diese διαφοραί, auf ihre γένη zurückgeführt, sind ἀρχαὶ oder αἴτια τοῦ εἶναι ἕκαστον (§. 7. 9).

Das vorliegende Capitel, (zu dem jedoch noch die 5 ersten §§. des folgenden Capitels gehören) behandelt also 1) den Begriff der Form (§. 1 — 9); 2) das σύνολον (§. 10 — 3, 5), und da 3) der Schlussabschnitt des ersten Kapitels (1, 13 — 16) den Begriff der ὕλη behandelt hatte, so haben wir hier eine dem Gedankengang des siebenten Buchs analoge Entwicklung des Begriffs der οὐσία.

---

2. Vgl. Met. I, 4, 14. 15 und die Anm. z. d. St. — Die folgende Erörterung hat den Zweck, den Begriff der Form (= der ἐνέργεια, wie unser Buch statt εἶδος sich auszudrücken pflegt) festzustellen. Was ist Form? Antwort: διαφορὰ τῆς οὐσίας, (z. B. Art und Maass der Mischung, der Lage, der Dichtigkeit u. s. w.). Arist. zählt sofort die verschiedenen διαφοραί auf: sie richten sich meist nach der Verschiedenheit der Materie. — Weiter oben, Met. V, 14, 1., hatte Arist. die Qualität, τὸ ποιόν, definirt als διαφορὰ τῆς οὐσίας.

4. Das Eis (ὁ κρύσταλλος) ist πῆξις ὑγροῦ ψυχροῦ — nach de gen. et corr. 330, a, 28.

6. Der Unterschied von μῖξις und κρᾶσις ist bekannt: κρᾶσις bezeichnet nur die Mischung von Flüssigkeiten (vgl. oben §. 4: ὥσπερ ὅσα κράσει καθάπερ μελίκρατον), μῖξις, der weitere Begriff, auch die Mengung trockener Dinge: vgl. Top. 122, b, 30: ἡ μῖξις οὐχ ἅπασα κρᾶσις· ἡ γὰρ τῶν ξηρῶν μῖξις οὐκ ἔστι κρᾶσις. De gener. et corr. 328, a, 8. In der letztern Stelle wird die μῖξις und κρᾶσις als Mischung gleichartiger Substanzen (τὸ μιχθὲν δεῖ ὁμοιομερὲς εἶναι) noch unterschieden von der σύνθεσις, der Verbindung ungleichartiger Dinge. Anders oben §. 3, wo die σύνθεσις enger gefasst wird, und sogar einen Gegensatz bildet gegen die meisten Arten mechanischer Verbindung.

7. Arist. sucht die vielen διαφοραί auf gewisse γένη oder generelle Unterschiede zurückzuführen. — Zu τὰ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον κτλ. kann nur ὄντα (oder λεγόμενα, ὡρισμένα, εἰδοποιούμενα) ergänzt

werden: aber alsdann ist die Satzverbindung in logischer Hinsicht etwas fahrlässig. Man fasse den Satz οἷον τὰ τῷ als Apposition zu τὰ γένη τῶν διαφορῶν.

10. Mischung, Lage, Dichtigkeit u. s. w. geben jedem Dinge sein eigenthümliches Sein, und insofern könnte es scheinen, als ob sie οὐσίαι wären, denn die Ursache des Seins für jedes Ding ist οὐσία. Allein οὐσίαι, bemerkt Arist., sind diese Bestimmungen wohl nicht. Ein Stück Holz ist allerdings dadurch Schwelle, dass es eine bestimmte Lage (θέσις) hat: es hört auf, Schwelle zu sein, wenn es diese Lage verliert: allein die Lage ist darum keine οὐσία, selbst nicht, wenn sie mit dem Stück Holz zusammen ist (οὐδὲ συνδυαζόμενον — vgl. Met. VII, 5, 11). Doch aber ist sie eine Art Formbestimmtheit, etwas der οὐσία Analoges, und insofern (§. 11) hat man ein Recht, bei Definitionen solche Bestimmungen anzuwenden. Eine Schwelle definirt man richtig als ein Stück Holz, das diese oder jene Lage hat.

12. Der Satz ἢ ἔτι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐπ' ἐνίων ἐστίν, der störend dazwischen zu stehen scheint, ist eine gelegentliche Bemerkung zu dem zuvor aufgeführten Beispiel einer Definition. „Haus ist eine Anzahl Hölzer und Steine, die eine bestimmte Lage haben.“ Hier fällt es nun dem Arist. ein, dass das Haus eigentlich richtiger durch Angabe seines Zwecks, als seiner mechanischen Construction definirt werde (vgl. die Definition §. 15. und 3, 1.), und er fügt daher sich verbessernd (ἢ) bei: „oder vielmehr — auch mittelst Angabe des Zwecks wird Einiges definirt.“ — Im griechischen Text sollte die (am Rand stehende) Paragraphenzahl 13 um eine Zeile weiter herabgerückt werden.

13. Dieselben Definitionen Anal. Post. 95, a, 16. 90, a, 19. De gen. et corr. 330, a, 28.

14. Die Form (ἡ ἐνέργεια) ist verschieden je nach dem Material des betreffenden Dings: bei Flüssigkeiten ist sie Mischung und nicht Zusammenleimung, bei Brettern Zusammenleimung oder Zusammennagelung, und nicht Zusammenklang, bei Tönen Zusammenklang und nicht Dichtigkeit u. s. f.

15. Vgl. die Anm. zu Met. III, 2, 6. — Für die Bedeutung von τί ἐστι ist die vorliegende Stelle sehr instructiv: das τί ἐστι eines Hauses ist seine ὕλη. Οἱ λέγοντες τὸ τί ἐστι und οἱ λέγοντες τὸ εἶδος καὶ τὴν ἐνέργειαν bilden einen Gegensatz.

Die ὅροι, die Arist. hier gibt, sind keine ὁρισμοὶ im strengen logischen Sinne des Worts, denn τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔθ' ὁρισμὸς οὔτ' ἀπόδειξίς ἐστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην Met. VII, 15, 3. Vgl. d. Anm. zu VII, 13, 19.

17. Vollständiger und ohne Attraction: ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ὅροι, οὓς Ἀρχ. ἀπεδέχετο, ἄμφω ταῦτα (d. h. τὴν δυνάμει und τὴν ἐνεργείᾳ οὐσίαν) συντιθέντες τὴν τρίτην οὐσίαν λέγουσιν. — Die den Definitionen des Archytas beigefügten Erklärungen ὕλη μὲν γὰρ ὁ ἀὴρ u. s. w. gehören natürlich, wie schon die Terminologie zeigt, dem Arist. an. Mehr über unsere Stelle bei Gruppe, Fragm. des Archytas S. 14 ff. 37. 159.

Die allgemeine Frage über die Aechtheit der anderweitigen Fragmente des Archytas, von der Petersen, hist.-philos. Studien S. 24 ff., Hartenstein, de Archytae Tarent. fragm. philos. 1833, Ritter, Gesch. d. pyth. Philosophie S. 67 ff. und Gesch. d. Philosophie I, 377 f., Gruppe, über die Fragmente des Archytas 1840, Zeller, griech. Ph. I, 275 f. handeln, gehört nicht hieher. Doch halte ich, um es gelegentlich zu bemerken, die Unächtheit sämmtlicher für unzweifelhaft.

18. ὅτι ἐνέργεια scheint Glosse zu sein; wird es beibehalten, so ist jedenfalls ὅτι zu ändern, entweder in καὶ — wie Arist. unmittelbar zuvor und unmittelbar nachher sich ausdrückt, und wie auch Alexander 520, 18 in der Paraphrase hat, (ebenso Bonitz obs. crit. S. 121), oder in ἤτοι, was dem überlieferten Text näher zu stehen scheint.

Cap. 3.

Weitere Bemerkungen über die *οὐσία*.

§. 1—5. Das Wort (τὸ ὄνομα) bezeichnet bald nur die Form (εἶδος, μορφή), bald die σύνθετος οὐσία (τὸ σύνολον). So versteht man unter Haus bald den Begriff des Hauses, bald das fertige, steinerne Haus. Das τί ἦν εἶναι dagegen kommt nur der Form, nicht dem σύνθετον zu.

§. 6—15. Die οὐσία ist nicht ἐκ τῶν στοιχείων, nicht blose σύνθεσις stofflicher Elemente, sondern das Wesentliche an ihr ist die Form dieser σύνθεσις: das εἶδος ist es, was die οὐσία ausmacht.

Εἶναί τι δεῖ, ὃ παρὰ τὴν ὕλην ἐστίν, οὔτε δὲ στοιχεῖον, οὔτ' ἐκ στοιχείου, ἀλλ' ὃ οὐσίαν (εἶδος) λέγομεν. Dieses *εἶδος* ist, wie schon oben nachgewiesen worden, die Voraussetzung des *τόδε τι*, und hat kein Werden und Vergehen. Es ist jedoch, bei den *οὐσίαι φθαρταὶ* wenigstens, (und jedenfalls bei den Kunstproducten) nicht *χωριστόν*.

§. 16 — 23. Sind die *οὐσίαι* Zahlen, so können sie es nur in dem Sinne (*οὕτως*) und insofern sein, als der *ὁρισμὸς τῆς οὐσίας* diess mit der Zahl gemein hat, dass er in untheilbare Bestandtheile theilbar ist (*διαιρετός τε γὰρ καὶ εἰς ἀδιαίρετα*), dass er kein *μᾶλλον καὶ ἧττον*, keine Hinwegnahme und Hinzufügung duldet, und dass er ein Prinzip der Einheit hat, durch welches das Viele, was in ihm ist, zu wesentlicher Einheit verknüpft wird.

1. In der deutschen Uebersetzung ist statt „unzweifelhaft" zu lesen „zweifelhaft".

3. Sowohl die *ψυχή* als das *ζῷον σύνολον* werden *ζῷον* genannt, nicht als ob das *ζῷον* beidemale eine und dieselbe Bedeutung hätte (*ἑνὶ λόγῳ λέγοιτο*), d. h. als ob *ψυχή* und *ζῷον σύνολον* begrifflich identisch wären, sondern weil es in beiden Fällen ein und dasselbe (ein untrennbares) Subject ist, von welchem das *ζῷον*, mag es nun in der einen oder der andern Bedeutung stehen, ausgesagt wird — *ὅτι λέγεται πρὸς ἕν*. Da Seele und Körper nicht trennbar sind, also das Subject, von welchem prädicirt wird, in beiden Fällen eins und dasselbe ist, so ist der Unterschied beider Bedeutungen des *ζῷον* nur ein logischer, kein realer. *Πρὸς* darf hier nicht besonders urgirt werden, wie an andern Stellen, wo *λέγεσθαι πρός τι* in eigenthümlicher Bedeutung steht (vgl. die Anm. zu IV, 2, 4): in der vorliegenden Stelle könnte dafür auch *ἐφ' ἑνὸς* oder *καθ' ἑνὸς* stehen.

5. Alex. Schol. 521, 18 ff. bemerkt zu „*τινὶ μὲν τινὶ δ' οὔ*": *τουτέστιν εἰ λέγει τις ἄνθρωπον τὴν ψυχήν, ἔσται ταὐτὸν ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι· εἰ δὲ ἄνθρωπον λαμβάνει τὸν σύνθετον ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἤτοι τὸν ἐξ ὕλης καὶ εἴδους, οὐκ ἔσται ταὐτὸν ἄνθρωπος καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι ἀλλὰ τινὶ μὲν* [*ἔσται ταὐτόν*], *οἷον ἐπὶ τῆς ψυχῆς, τινὶ δὲ* [*οὐκ ἔσται ταὐτόν*], *οἷον ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου τοῦ συνθέτου.*

6. Eine nähere Ausführung des Satzes, dass die *οὐσία* ein *ἕτερόν τι* ist *παρὰ τὰ στοιχεῖα*, aus denen sie stofflich besteht, ist VII, 17, 17 ff. gegeben. Mit diesem Abschnitt läuft der vorliegende

ganz parallel. — Der etwas gezwungene und unverständliche Ausdruck *ἡ συλλαβὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν στοιχείων καὶ συνθέσεως* heisst so viel als: die Sylbe ab ist nicht = a + b, eine *οὐσία* ist nicht Aggregatsumme, nicht Gesammtproduct ihrer materiellen Bestandtheile, sondern zu den materiellen Bestandtheilen muss ein neues (nicht aus den materiellen Bestandtheilen abzuleitendes) Element oder Prinzip hinzukommen, das die *ὕλη* zur *οὐσία* macht. Würde man sagen: das Haus ist = Steine + Summe (*σύνθεσις*) derselben, so erschiene die *σύνθεσις* (mittelbar also auch das Haus) als Product der Steine. Allein das ist nicht richtig: denn *ἡ σύνθεσις οὐκ ἔστιν ἐκ τούτων, ὧν ἐστι σύνθεσις.*

7. Das zweite *σύνθεσις* ist Prädikat des ersten: der davor stehende Artikel, den Bekker nur aus Cod. A^b aufgenommen hat, und von dem namentlich Alexander 522, 2 nichts weiss, ist daher mit Bonitz (obs. crit. S. 53) zu streichen.

9. Zu *εἰ ταῦθ' ὕλη* vgl. VII, 12, 10 und die Anm. z. d. St. — Die Worte *ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν* erklärt Alexander 522, 17 so: *ὃ κυρίως οὐσίαν λέγουσιν ἐξαιροῦντες τῷ λόγῳ καὶ χωρίζοντες τὴν ὕλην.* Er verbindet also *τὴν ὕλην* als Objectsaccusativ mit *ἐξαιροῦντες.* Aber alsdann fehlt zu *ὃ λέγουσιν* das (unentbehrliche) Prädikat. Richtiger wird *ὕλην* als Object von *λέγουσιν*, *ὃ* als Object von *ἐξαιροῦντες* gefasst. Es muss, sagt Arist., etwas existiren ausser den materiellen Bestandtheilen, das nicht *στοιχεῖον*, sondern *οὐσία* ist, und nach dessen Wegnahme nur *ὕλη* übrig bleibt.

10. Die Form (das reine Wesen) ist ewig, oder, wenn sie auch in einem bestimmten Zeitmomente aufhört oder anfängt zu sein, so hat sie doch kein Entstehen und Vergehen. Vgl. die Anm. zu Met. VII, 8, 6 und VI, 2, 8.

11. *ἐν ἄλλοις* — Met. VII, 8. Dass Arist. mit der Formel *ἐν ἄλλοις* oder *ἐν ἑτέροις* oft auf andere Stellen derselben Schrift zurückweist, hat Prantl de Arist. libr. ad hist. anim. pert. ordine atque dispositione 1843. S. 37 an zahlreichen Stellen nachgewiesen. Auch die Metaphysik bietet deren mehrere.

12. Ebenso Met. III, 4, 8.

14. Ueber die Behauptung des Antisthenes, dass keine Definition, sondern nur Beschreibung und Schilderung möglich sei, vgl. Ritter, Gesch. d. Philos. II, 130. Zeller, Philos. d. Griechen II, 115 f. — Den

dieser Ansicht zu Grunde liegenden Satz des Antisthenes, dass von Etwas nur es selbst (sein *οἰκεῖος λόγος*) ausgesagt werden dürfe, hat Arist. oben Met. V, 29, 6 angeführt, vgl. Winckelmann Antisth. fragmenta S. 34. 36. — *Καιρὸν ἔχειν* steht ironisch, wie das Deutsche „gelegen kommen" oder „gerade recht kommen," (sc. um sich selbst zu widerlegen, um sich in seiner Nichtigkeit darzustellen). Die Aporie des Antisthenes kommt hier insofern gelegen, als sie sich aus dem zuvor Gesagten beantwortet. Der *ὁρισμὸς* ist kein aus einer Zusammensetzung vieler Merkmale bestehender *λόγος μακρός*, weil er nicht auf die *ὕλη* (die *μέρη ὑλικά*) eines Dings geht, (also nicht auf das *σύνθετον*), sondern blos auf die Form, die das eigentliche Wesen (die *οὐσία*) des Dings ausmacht. — Hinsichtlich des Ausdrucks *μακρὸς λόγος* vgl. Met. XIV, 3, 20 und d. Anm. z. d. St.

15. Nach Alexanders (523, 33) und Zeller's (Philosophie d. Griechen II, 116.) Auffassung ist das in diesem §. Gesagte gleichfalls noch Ansicht des Antisthenes oder Folgerung aus derselben, nicht eigene Lehre des Aristoteles. Ist nämlich Definition nur möglich in der Weise schildernder und vergleichender Beschreibung, so ist sie am ehesten möglich von zusammengesetzten, sinnlich concreten Einzeldingen, nicht aber von den einfachen Grundelementen (*τὰ πρῶτα*), aus denen die Dinge bestehen (nämlich Form und Materie für sich), weil diese sich nicht in Stoff und Form zerlegen lassen. — Auch Plato spricht Theaet. 202, A von der Ansicht „einiger Philosophen," dass die *πρῶτα* nicht definirt werden könnten, keinen *λόγος*, sondern nur ein *ὄνομα* hätten: es geht diess, verglichen mit unserer Stelle, zweifelsohne gleichfalls auf Antisthenes. — Ueber die *οὐσία νοητή* vgl. d. Anm. zu VII, 10, 31., über ihre Zusammengesetztheit (Materialität) VII, 11, 14 ff.

16. Wesen (*οὐσία*) der Dinge ist die Form (*τὸ εἶδος*). Ist daher (wie einige Philosophen annehmen) die Zahl das Wesen der Dinge, so ist sie es in derselben Weise, wie die Form, d. h. als Wesens-Einheit und nicht als Summe von Einzahlen. Ist z. B. die Zahl Zehn *οὐσία* eines Dings, so ist sie es in derselben Weise, wie das *εἶδος* Mensch *οὐσία* des einzelnen Menschen ist: d. h. sie muss alsdann als wesentliche, innerlich geschlossene Begriffs-Einheit gedacht werden, und nicht als Aggregat spröder Bestandtheile, nicht als *πλῆθος μονάδων*. Vgl. VII, 13, 18: *ὁμοίως καὶ ἐπ' ἀρι-*

θμοῦ ἔχει, (nämlich dass sie keine wirkliche Einheit ist), *εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ λέγεται ὑπό τινων· ἢ γὰρ οὐχ ἓν ἡ δυάς, ἢ οὐκ ἔστι μονὰς ἐν αὐτῇ ἐντελεχείᾳ.* — Und allerdings, fährt Arist. §. 17 fort, hat die Zahl einige Aehnlichkeit mit dem begrifflichen Wesen (*τὸ εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι, ὁ ὁρισμὸς*): beide sind theilbar in Untheilbares; beide dulden, ohne in ihrem Wesen alterirt zu werden, keinen Zusatz und keine Hinwegnahme; beiden ist wesentlich, dass sie ein Einheitliches sind. — Allein eben diess, eine solche Einheit der Zahl, wodurch sie Wesens-Einheit wäre, wissen jene Philosophen nicht nachzuweisen (§. 19 ff.).

19. Dass in *τὸν ἀριθμὸν* ein Fehler steckt, ist augenscheinlich. Hengstenberg's wörtliche Uebersetzung „auch die Zahl muss etwas sein, wodurch sie eine ist“ zeigt die ganze Sinnlosigkeit des überlieferten Textes. Den richtigen Sinn gibt Alex. in der Paraphrase: *καὶ ὥσπερ δεῖ εἶναί τι τὸ τὸν ἀριθμὸν ἑνοῦν καὶ δι' οὗ ἐστιν εἷς, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ ὁρισμοῦ· ὅπερ, φημὶ δὴ τὸ τὸν ἀριθμὸν ἑνοῦν καὶ ἕνα ποιοῦν, τί ποτέ ἐστιν, οὐκ ἔχουσιν εἰπεῖν* 524, 24. Man muss daher statt *τὸν ἀριθμὸν* entweder *τῷ ἀριθμῷ* (wie Bonitz a. a. O. S. 100 vorschlägt) oder *περὶ τὸν ἀρ.* (oder auch *ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦ*) schreiben. — Die Sache selbst betreffend, so erhebt Arist. die gleiche Anklage VII, 13, 18. XII, 10, 21; von seinem Standpunkt aus löst er die Aporie VII, 6.

21. *τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγε* sc. *ὁ ὁρισμός ἐστιν.* „Es hat mit dem *ὁρισμὸς* die nämliche Bewandtniss wie mit der Zahl, dass er nämlich ein *ἓν ἐκ πολλῶν* ist.“ Alex. Schol. 524, 30 erklärt die fraglichen Worte weniger richtig so: *ἐξ οὗ γὰρ λόγε καὶ αἰτίε συμβαίνει αὐτοῖς μὴ ἔχειν λέγειν τίνι εἷς ὁ ἀριθμός, ἐκ τοῦ αὐτοῦ τούτε καὶ τὸ περὶ τοῦ ὁρισμοῦ προςγίνεται.* — Und auch die Einzelsubstanz, fährt Arist. fort, (nach *λόγε* ist ein Kolon zu setzen), ist in dieser Weise eins (*ἓν οὕτως* sc. *ὥσπερ ὁ ἀριθμὸς*): sie ist actuelle, verwirklichte Einheit, *ἐν ἐντελεχείᾳ καὶ φύσει* (so nämlich ist mit Alex. 525, 2 zu lesen), und nicht blos *ἓν δυνάμει* (wie z. B. der Punkt, der nur *δυνάμει* existirt). Es findet daher bei ihr (bei der begrifflichen, stofflosen Substanz) auch kein Mehr oder Weniger statt — was nur bei der formlosen Materie, höchstens bei der *οὐσία ἔνυλος* stattfindet, nicht aber bei der Form, die ein innerlich geschlossenes, wesentlich zusammengehöriges Ganzes ist. An einer unorganischen

Masse kann man beliebig zusetzen und abbrechen, an der Form und an der Zahl nicht, ohne dass sie aufhören zu sein was sie sind.

Cap. 4.

Ueber die Bestimmung der ὕλη oder οὐσία ὑλικὴ der Dinge.

Arist. hatte im vorhergehenden Capitel die οὐσία κατὰ τὸ εἶδος abgehandelt, und gezeigt, dass das Wesen jedes Dings seine Form sei. In unserem Capitel limitirt er diesen Satz, indem er darauf aufmerksam macht, dass es bei der Bestimmung der Dinge allerdings auch auf die οὐσία ὑλικὴ, die eigenthümliche Materie jedes Dings ankomme, da die Form und der Zweck eines Dings oft von der Materie desselben abhängig sei (§. 5), und dass bei einer vollständigen Angabe der Ursachen die Angabe der materiellen Ursache, der αἰτία ὑλικὴ nicht fehlen dürfe (§. 7 ff.). Περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γεννητὰς ἀνάγκη οὕτω μετιέναι, εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς §. 10. Arist. betrachtet hierauf einige eigenthümliche Fälle, bei denen die Angabe der ὕλη entweder unmöglich ist, oder besondern Schwierigkeiten unterliegt (§. 11—15).

1. Vgl. Met. V, 4, 9. 24, 1. Der Stoff eines Dings kann doppelt bestimmt werden, entweder so, dass man den Urstoff aufsucht (eins der vier Elemente), oder so dass man das unmittelbare Material desselben, die ὕλη οἰκεία angibt. Die ὕλη οἰκεία des Schleims z. B. ist das Süsse, die ὕλη οἰκεία der Galle das Bittere: ihrem Urstoff, ihrer πρώτη ὕλη nach aber sind diese beiden (das Süsse und Bittere) eins und dasselbe. — Höchst auffallend ist der Gebrauch von πρώτη ὕλη in dem Satze οἷον φλέγματός ἐστι πρώτη ὕλη τὰ γλυκέα ἢ λιπαρά: der Sache und dem logischen Zusammenhang nach kann es hier nur bedeuten: „unmittelbarer Stoff", aber der sonstigen arist. Terminologie nach bedeutet es „letzter Urstoff". Alexander paraphrasirt: φλέγματος ὡς πρώτη καὶ προσεχὴς ὕλη τὰ γλυκέα καὶ λιπαρὰ 525, 20. Allein diese Erklärung ist unzulässig, da τὸ πρῶτον und τὰ πρῶτα unmittelbar zuvor in der Bedeutung „Urstoff" stehen. Ich stimme daher dem Cod. A[b] bei, in welchem die (zudem überflüssigen) Worte ἐστι πρώτη ὕλη fehlen.

2. Jedes Ding hat mehrere Materien, eine unmittelbare und mehrere mittelbare. Der Schleim ist ἐκ λιπαροῦ, das λιπαρὸν aber

ἐκ γλυκέος, folglich ist der Schleim ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος: andererseits ist er ἐκ χολῆς, weil er in Galle als in seinen Grundstoff sich auflöst, (weil er sich auflösend zu Galle wird, somit die Galle seine Substanz ist). Das Werden des Schleims ἐκ λιπαροῦ und sein Werden ἐκ χολῆς ist also gerade ein entgegengesetztes: das λιπαρὸν wird unmittelbar (geradenwegs) zu Schleim: die Galle aber, deren Werden zum Schleim ein rückläufiges Werden ist, kann diess nur mittelst des Umwegs einer Auflösung in ihre Urelemente. — Auf zweierlei Weise nämlich, fügt Arist. bei, wird A aus B, entweder durch natürliche vorwärtsschreitende Entwicklung des B, so dass A dem vorwärtsschreitenden B gleichsam auf dem Wege liegt (πρὸ ὁδοῦ ἐστι, vgl. Bernhardy, Syntax S. 231.), oder so, dass B erst zu Grunde gehen, in seine Urbestandtheile sich auflösen muss. Ein Werden der erstern Art ist das Werden des Knaben zum Mann, des Wassers zu Luft; ein Werden der letztern Art das Werden der Luft zu Wasser, der Pflanze zu Erde, des Essigs zu Wein. Vergl. Met. II, 2, 6 ff. VIII, 5, 7.

5. Phys. 194, b, 9: ἄλλῳ εἴδει ἄλλη ὕλη.

6. Ueber die Bedeutung von ἄλλος (in ἄλλης) vgl. d. Anm. zu XII, 2, 7.

7. Hinsichtlich der vier αἴτια vgl. Met. I, 3, 1 u. d. Anm. zu dieser Stelle.

8. Das in der Menstruation ausgesonderte Blut hält Arist. für das weibliche Analogon des männlichen Samens, für die ὕλη des werdenden Menschen. Wie der männliche Same περίττωμα der ἐσχάτη τροφή ist (de gener. anim. 726, a, 26), so auch das Menstruationsblut beim Weib, a. a. O. 727, a, 3.: ὅτι μὲν οὖν ἐστὶ τὰ καταμήνια περίττωμα, καὶ ὅτι ἀνάλογον ὡς τοῖς ἄρρεσιν ἡ γονὴ οὕτω τοῖς θήλεσι τὰ καταμήνια φανερόν. Beide haben zahlreiche Merkmale gemein 727, a, 5 ff. Bei der Erzeugung eines lebendigen Wesens besteht der männliche Beitrag im Samen, der weibliche im Menstruationsblut (das während der Schwangerschaft zu fliessen aufhört und zum Fötus verwandt wird), vgl. 727, b, 31: ὅτι μὲν οὖν συμβάλλεται τὸ θῆλυ εἰς τὴν γένεσιν τὴν ὕλην, τοῦτο δ' ἐστὶν ἐν τῇ τῶν καταμηνίων συστάσει, δῆλον. 728, b, 22. 729, a, 30: εἰς τὴν τοῦ ἄρρενος γονὴν τὸ θῆλυ ἂν συμβάλλοιτο οὐ γονὴν ἀλλ' ὕλην. Met. XII, 6, 10: πῶς γὰρ ἡ ὕλη κινηθήσεται, εἰ μηθὲν ἔσται ἐνεργείᾳ

αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια, ἀλλ' ἡ γονή. Dass sich der männliche und der weibliche Antheil verhalten, wie bewegende Ursache (oder Form) und Stoff, ist ohnehin ein bekannter aristotelischer Satz, vgl. die Anm. zu Met. V, 28, 3.

Zweck und Form sind bei den Naturdingen identisch; auch sonst fallen beide αἴτια sehr häufig zusammen: vgl. die von Ritter Gesch. d. Philosophie III, 166. Zeller, Philosophie der Griechen II, 410. 455 angeführten Stellen.

11. Die φυσικαὶ μὲν ἀΐδιοι δὲ ὀσίαι sind die Gestirne. Sie haben nach 1, 15 keine ὕλη γεννητὴ καὶ φθαρτή, sondern nur ὕλη τοπική. Es hat desshalb mit ihnen eine andere Bewandtniss, als mit den ὀσίαι αἰσθηταί. Bei den letztern muss, wenn sie richtig bestimmt werden wollen, ihre ὀσία ὑλικὴ angegeben werden: bei den erstern ist dies unmöglich.

12. Augenscheinlich ist die Bekker'sche Interpunction unrichtig, und das Komma nach μὴ entweder zu tilgen, oder vor μὴ zu setzen. Ebenso Alexander 527, 26 und Bonitz obs. crit. S. 17. Eine Mondsfinsterniss z. B. ist zwar φύσει, aber nicht ὀσία, sondern πάθος einer ὀσία.

14. Vergl. Anal. Post. II, 2, 90, a, 12 ff.

15. τί τὸ πρῶτον πάσχον = τίς ἡ ὕλη. Nach καρδία ἢ ἄλλο τι ist (wie auch Alexander thut 528, 13) mit einem Fragzeichen zu interpungiren.

Cap. 5.

Betrachtungen über das Werden und die ὕλη des Werdenden.

1. Nur das, was ein Werden hat (ἃ γίγνεται oder ὅσων γένεσίς ἐστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα), hat ὕλη: was ohne Werden (ohne Entstehen und Vergehen) ist und nicht ist, wie die Punkte, die Formen, hat keine ὕλη. Vgl. VII, 8, 10. 15, 1. 2. VIII, 1, 12. Dass die Form nicht wird, sondern ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ist und nicht ist; dass nur das σύνολον oder das aus Stoff und Form zusammengesetzte Einzelding ein Entstehen und Vergehen hat, ist Met. VII, 8 gezeigt: vgl. die zu VII, 8, 6 gegebene Erläuterung.

Dass ebenso die Punkte ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς sind und nicht sind, ist III, 5, 11 f. gezeigt, vgl. die Anm. z. d. St.

Man möchte auf den ersten Anblick glauben, dass in dem Satz ἢ πάντα ἂν τἀναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων ein ὁμοίως oder ὡσαύτως fehlt, entsprechend dem folgenden ἑτέρως. Es ist jedoch nichts zuzusetzen: γίγνεσθαι steht hier in der prägnanten Bedeutung, die es bei Arist. hat. Nicht alles Entgegengesetzte wird auseinander, wenn alles Werden ein Werden ἔκ τινος, folglich nicht ohne ὕλη möglich ist: nur die entgegengesetzten σύνολα werden auseinander (der weisse Mensch z. B. wird aus dem schwarzen Menschen), nicht aber die entgegengesetzten Formen (das Weisse nicht aus dem Schwarzen). Nur, was ὕλη hat, hat ein Werden, und geht in einander über.

4. „Der Körper (das Wasser) ist ὕλη des Einen, der Gesundheit (des Weins) καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος, des Andern, der Krankheit (des Essigs) κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν τὴν παρὰ φύσιν". Eine nähere Definition von ἕξις gibt Met. V, 20, 4.: ἕξις λέγεται διάθεσις, καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη. Diese Bedeutung trifft jedoch auf unsere Stelle nicht genau zu. Im Gegensatz gegen στέρησις, wie hier, bezeichnet ἕξις nicht blos einen gewissen Zustand (διάθεσις) überhaupt, sondern ein positives, normales Verhalten, einen naturgemässen Zustand, (ein εὖ διακεῖσθαι, eine διάθεσις φύσει συνεστῶσα). Vgl. Met. V, 20, 5: διὸ καὶ ἡ τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστιν. Probl. 872, a, 6: οἱ θερμοὶ ὄντες καὶ ξηροί, ἡ γὰρ τοῦ ἀνδρὸς ἕξις τοιαύτη. Mehr bei Waitz zum Organon 8, b, 35. Biese, Philosophie d. Arist. I, 75. Anmerkung 1.

Besonders instructiv ist unser §. für den aristotelischen Gebrauch von ἢ bei Antworten. Es ist schon oben (vgl. die Anm. zu I, 9, 29) bemerkt worden, dass ἢ sehr oft bei Arist. die Antwort auf eine vorangegangene Frage einleitet. „Ist es so? Oder nicht vielmehr (ἢ) so?" Hier ist der zweite Fragsatz der Sache nach die assertorische Antwort auf den ersten, und ἢ hat hiebei nur die Bedeutung, die sonst ἴσως hat, die Bedeutung einer vorsichtigen Wendung. Vgl. Trendelenburg zu de anim. S. 208. Bonitz obs. crit. S. 16. 20. Waitz zum Organon 66, a, 1. In

vielen Fällen, z. B. gleich unten §. 6., würde bei diesen Antwortsätzen das Fragzeichen besser weggelassen. — Beispiele für diesen Gebrauch von ἦ: Met. VII, 6, 4. 8, 11. 11, 5. 15. VIII, 5, 6. X, 9, 2. 10. XII, 9, 10. 12. XIV, 6, 10. Vgl. auch VII, 4, 12 und 19 nebst den Anm. zu diesen St. St.

5. Der Wein ist desshalb nicht ὕλη des Essigs und δυνάμει Essig, weil er erst zu Grunde gehen muss, um Essig zu werden; und der lebende Mensch ist desshalb nicht δυνάμει ein Cadaver, weil er, ehe er Cadaver wird, sein ganzes Sein erst aufgeben muss, (denn die ὕλη des lebendigen Menschen ist nicht dieselbe, wie diejenige des todten, vgl. Met. VII, 16, 2). Allerdings wird der Lebende zum Cadaver, aber er wird es κατὰ φθορὰν, d. h. indem er zu Grunde geht: folglich findet zwischen beiden nicht ein Verhältniss statt, wie zwischen der δύναμις und der ἐνέργεια. Wenn A erst zu Grunde gehen muss, um B zu werden, so ist A nicht δυνάμει B, und B ist nicht ἐνέργεια, höhere Wirklichkeit, von A. A ist nur dann δυνάμει B, wenn B eine höhere Form des Daseins, eine höhere und reichere Entwicklungsstufe von A ist.

Man schreibe καὶ εἰ ὁ ζῶν δυνάμει νεκρός; Der überlieferte Text kann in keinem Falle stehen bleiben: mindestens muss οὐ nach ζῶν hinzugesetzt werden. Pierron und Zévort lesen unsern Satz als selbstständigen Fragsatz.

6. Es folgt jetzt die Antwort auf die Aporie des vorhergehenden §. Ueber ἦ, das diese Antwort einleitet, vgl. die Anm. zu §. 4. Der ganze Satz würde (nach dem a. a. O. Bemerkten) besser nicht als Fragsatz interpungirt.

Die Antwort ist kurz die: der Wein ist desshalb nicht δύναμις und ὕλη des Essigs, weil er κατὰ φθορὰν, also κατὰ συμβεβηκὸς Essig wird. Δύναμις des Essigs wäre er nur dann, wenn der Essig seine ἐντελέχεια (seine normale Vollendung) wäre. — Κατὰ συμβεβηκὸς bedeutet hiebei nicht „zufälligerweise", sondern „mittelbar", vgl. die Anm. zu V, 30, 8. VI, 2, 5. Ebenso heisst es IX, 2, 5., die ärztliche Wissenschaft gehe auf die ἕξις, die Gesundheit, direct und wesentlich (καθ' αὑτό), auf die στέρησις, die Krankheit, κατὰ συμβεβηκὸς, nur mittelbar, weil der Begriff der Krankheit nur durch Negation der Gesundheit (ἀποφάσει καὶ ἀποφορᾷ) gewonnen werde.

Cap. 6.

Διὰ τί ὁ ὁρισμὸς εἷς.

Oben (§. 3, 19 ff.) war die Frage aufgeworfen worden, wodurch der *ὁρισμὸς* eins sei? was die vielen Bestimmungen oder Theile, aus denen er besteht, zu wesentlicher Einheit verbinde (*τί τὸ ποιοῦν ἓν ἐκ πολλῶν*)? Arist. beantwortet jetzt diese Aporie in einer mit der frühern Erörterung Met. VII, 12 wesentlich zusammenstimmenden Weise, indem er Folgendes bemerkt.

Die Frage, durch welche Ursache die Einzelsubstanz (z. B. der Mensch), die Definition (z. B. *τὸ ζῷον δίπουν*), die Zahl u. s. w. ein jedes wesentlich eins ist, hat nur dann Schwierigkeit, wenn man Wesen und Dasein, Idee und Einzelding Form und Stoff abstract trennt, und alsdann ein vermittelndes Glied zwischen beiden Seiten aufsucht. Alle Schwierigkeit aber fällt weg, wenn man diese falsche Voraussetzung aufgibt, und die Theile der *οὐσία* oder des *ὁρισμός*, also namentlich die Gattung und die specifische Differenz in das Verhältniss von Stoff und Form, *δύναμις* und *ἐνέργεια* zu einander setzt. Stoff und Form, Potenzielles und Actuelles sind eins und dasselbe auf verschiedenen Entwicklungsstufen. *Ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτό, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ.*

---

1. *ἡ ἀπορία ἡ εἰρημένη* ist eine Zurückweisung auf 3, 19.

2. Es gibt zweierlei Einheiten, eine Aggregat-Einheit, wobei *τὸ πᾶν ἐστιν οἷον σωρός*, und eine organische Einheit, wobei *τὸ ὅλον ἐστί τι παρὰ τὰ μόρια.* Beim organischen Naturproducte z. B. ist das Ganze nicht Product, sondern umgekehrt Prius und Entstehungsgrund der Theile. Alles nun, was Formeinheit ist, hat einen Grund seines Einsseins: haben doch selbst unorganische Körper (*σώματα*), wenn sie zusammenhängen, einen äusseren Grund zu ihrer Einheit.

3. Vgl. Met. VII, 4, 26 und die Anm. zu d. St. Ausserdem Met. X, 1, 5.: *ἓν ἐστιν — ὧν ἂν ὁ λόγος εἷς ᾖ. τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία· τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος· ἀδιαίρετος δὲ (ἡ νόησις) τοῦ ἀδιαιρέτου (ὄντος) εἴδει ἢ ἀριθμῷ.*

4. Vergl. Met. VII, 12, 2. 3.

5. ὡς εἰώθασιν — nämlich die Platoniker. So lange man, sagt Arist., auf dem Boden der platonischen Auffassungsweise bleibt, so lange man Idee und Einzelding, Wesen und Dasein trennt, lässt sich die vorliegende Aporie nicht befriedigend lösen. Sie erledigt sich aber sehr leicht, wenn man (ὥσπερ λέγομεν — wie wir behaupten im Gegensatz gegen die Platoniker) beide eins sein lässt, wie Form und Materie, wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Gattung entspricht alsdann der Materie, die specifische Differenz der Form.

8. Gesetzt, die Definition des Kleides wäre „eherne Kugel", so würde Niemand zweifeln, dass dieser ὁρισμὸς Eins (ἕν) ist. Eine eherne Kugel, obwohl aus zwei Bestimmungen bestehend, ist doch (wie auch der Augenschein zeigt) eins, weil die eine der beiden Bestimmungen den Stoff, die andere derselben die Form aussagt: Stoff und Form aber gehen, wie bekannt, im σύνολον zur Einheit zusammen. Nun gut: ebenso ist es beim ζῷον δίπουν auch: das ζῷον (die Gattung) ist ὕλη, das δίπουν (die specifische Differenz) ist μορφή. Bei dieser Auffassung ist es gar kein Problem mehr, warum beide eins sind.

10. παρὰ τὸ ποιῆσαν ἐν ὅσοις ἐςὶ γένεσις d. h. παρὰ τὴν αἰτίαν κινητικήν. Vgl. über ποιεῖν (= αἴτιον ποιητικὸν εἶναι) die Anm. zu I, 1, 3 und VII, 8, 17. — Die Frage ist, was ist αἴτιον ὡς τὸ εἶδος (oder ἀρχὴ εἰδική), nicht, was ist αἴτιον ὡς κινοῦν. Sieht man, sagt Arist., von der bewegenden Ursache (der Thätigkeit des Künstlers), die sich selbst hinwiederum (nach Met. VII, 7, 9 ff.) auf die formelle Ursache reducirt, ab, (anderwärts betont Arist. dieses Moment, z. B. Met. XII, 10, 21.: ἔτι τίνι οἱ ἀριθμοὶ ἕν — καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα, οὐθὲν λέγει οὐθείς· οὐδ' ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπῃ, ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ), und behält man nur die formelle Ursache im Auge, so hat das Einssein der Potenzialität (der potenziellen Kugel, d. h. der Materie) und der Actualität (der actuellen Kugel, d. h. der Form) keine andere Ursache, als die Form oder das Wesen selbst. Aehnlich §. 21.: ὥςε αἴτιον ἐθὲν ἄλλο, πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. — Zu ἑκατέρῳ bemerkt Alexander: ἑκάτερον λέγει τὸν ἄνθρωπον καὶ τὴν σφαῖραν· προσεχῶς γὰρ περὶ τέτοιν ἔλεγεν 531, 28. — Man bemerke das dem τί ἦν εἶναι vorangehende ἦν: es wirft ein Licht

auf das ἦν in τὸ τί ἦν εἶναι, und spricht zu Gunsten der Trendelenburg'schen Erklärung desselben. Ein ähnliches ἦν oben VII, 17, 14: ein Haus ist Haus, ὅτι ὑπάρχει ταδί, ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι.

11. Ueber die ὕλη νοητὴ vgl. die Anm. zu Met. VII, 10, 31. In der vorliegenden Stelle ist jedoch unter ὕλη νοητή nicht, wie sonst meist, das Mathematische verstanden, sondern das Gattungsartige. Die Gattung ist ὕλη, natürlich nicht ὕλη αἰσθητή, sondern ὕλη νοητή (νοητή — sofern sie, wie das Mathematische, durch Abstraction gewonnen wird). — Dass jeder λόγος Materie (ὕλη) hat, ist auch Met. VII, 7, 22 gezeigt. Der Kreis z. B. hat ὕλη, sofern er unter den Gattungsbegriff der Flächenfigur fällt.

12. Was keine Materie hat, ist unmittelbar (εὐθύς — vgl. d. Anm. zu IV, 2, 11) eins; bei einem Solchen kann die Frage gar nicht aufgeworfen werden, wodurch es eins sei? Dieser Art sind die Kategorieen, τὸ τόδε (= ἡ οὐσία), τὸ ποιόν, τὸ ποσόν. Diese haben nicht nur keine ὕλη αἰσθητή, sondern auch keine ὕλη νοητή, sofern sie keine γένη haben. Hätten sie γένη, d. h. einfachere logische Bestandtheile, so wären sie nicht Kategorieen, d. h. letzte und nicht weiter reducirbare Formen des Seins. Der einzige sämmtlichen Kategorieen gemeinsame Begriff, (der insofern als γένος derselben erscheinen könnte) ist der Begriff des Seins. Allein τὸ ὂν ist nicht γένος, vgl. die Anm. zu III, 3, 12.

13. Das einleitende διὸ καὶ lässt unsern §. als eine Folgerung aus §. 12 erscheinen, was er jedoch seinem Inhalt nach nicht ist. Der Grund, warum in den Definitionen des ποιόν, ποσόν u. s. f. das ὂν und ἓν nicht vorkommt, kann vielmehr nur der sein, weil weder das ὂν noch das ἓν Gattungsbegriffe (γένη) sind. Dieses Grunds wird aber erst im folgenden §. (§. 14) mit den Worten gedacht οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί. Die so eben angeführten Worte des §. 14 will daher Alexander 532, 31 aus ihrer jetzigen Stelle verrücken, und an den Schluss von §. 12 (hinter τὸ ποσόν) stellen. Ich möchte eher rathen, §. 13 und §. 14 geradezu umzustellen.

14. Bei den Kategorieen, dem ποιόν, ποσόν u. s. w. kann die Frage gar nicht aufgeworfen werden, was die Ursache ihres Einsseins sei? Denn sie haben keine γένη, folglich keine ὕλη, folglich keine Theile: sie sind unmittelbar eins. Denn wenn auch das ποιόν, das ποσόν u. s. f. jedes ein ὂν und ἓν ist, d. h. wenn auch das ὂν

und ἕν von allen Kategorieen ausgesagt wird, so thut diess desshalb keinen Eintrag, weil das ὄν und das ἕν keine γένη sind.

15. διὰ ταύτην τὴν ἀπορίαν — nämlich τὴν ζητοῦσαν τί ποτέ ἐστιν αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν Alex. 533, 14. — Denselben Vorwurf gegen die platonische μέθεξις erhebt Arist. auch sonst, s. d. Anm. zu I, 9, 18.

16. Alex. Schol. 533, 18: οἱ δέ φασι συνουσίαν ψυχῆς, ὥςπερ Λυκόφρων ὁ σοφιστής (Derselbe ohne Zweifel, der auch de soph. elench. 174, b, 32. Phys. 185, b, 28. Polit. 1280, b, 11 erwähnt wird) τὴν ἐπιστήμην λέγων συνουσίαν τοῦ ἐπίστασθαι καὶ ψυχῆς. σαφέστερον δ' ἂν ἦν, εἰ οὕτω πως εἶχεν ἡ γραφή „τὴν ἐπιστήμην τοῦ ἐπίστασθαι συνουσίαν καὶ ψυχῆς." ἐρωτώμενος γὰρ ὁ Λυκόφρων, τί τὸ αἴτιον τοῦ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν ψυχὴν ἓν εἶναι, ἔλεγεν ὅτι ἡ συνουσία. — Diese Nachhülfe ist jedoch unnöthig: eine dringendere Nothwendigkeit ist die Streichung des ganz sinnlosen ψυχῆς nach συνουσίαν. Jene Verhältnissbestimmung zwischen Idee und empirischem Sein, die Plato μέθεξις, Andere σύνθεσις nannten, kann Lykophron unmöglich συνουσία ψυχῆς genannt haben, da diese Formel nur in den wenigsten Fällen passt. Das störende ψυχῆς ist ohne Zweifel aus den beiden folgenden Beispielen, in denen es vorkommt, fälschlich auf die Formel selbst übergetragen worden.

18. Der Grund dieser verkehrten Ansicht der Dinge, dieses Aufstellens vermittelnder Verhältnissbestimmungen (wie μέθεξις, συνουσία, σύνθεσις) ist die falsche Voraussetzung, unter welcher diese Philosophen die Sache ansehen. Sie stellen sich Form und Stoff, Wesen und Dasein als ursprünglich verschieden vor, und unter dieser Voraussetzung suchen sie sofort ein verknüpfendes Band (einen λόγος ἑνοποιός) zwischen beiden Seiten. Allein eben diese Voraussetzung ist falsch. Stoff und Form sind eins und dasselbe, nur auf verschiedenen Entwicklungsstufen.

Die Anfügung von καὶ διαφορὰν ist ein Zeugma, da diese Worte nicht zu ζητοῦσι passen. Das Genauere wäre: ζητοῦσι λόγον ἑνοποιὸν ὑποτιθέντες διαφοράν.

19. Ueber ἐσχάτη ὕλη vgl. d. Anm. zu VII, 10, 27. Die ὕλη ἐσχάτη ist mit der μορφή so identisch, wie die δύναμις mit der ἐνέργεια, wie der Knabe mit dem Mann, wie die niederere Entwicklungsstufe mit der höheren.

Dass mit veränderter Interpunction und unter Hinzusetzung von *τὸ μὲν* geschrieben werden müsse *ταὐτό, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ* — haben Casaubonus, Zeller (Philos. der Griechen II, 413. Anm. 2.) und Bonitz (Obs. crit. S. 122) mit Recht bemerkt. Ebenso oben §. 7: *τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ.* Zwar ist die Auslassung des *τὸ μὲν* bei Arist. nicht selten (vgl. die zu I, 1, 18 gesammelten Stellen), in der vorliegenden Stelle aber ist sie unerträglich hart. — Es verdient übrigens bemerkt und in Erwägung gezogen zu werden, dass der sehr beachtenswerthe Cod. A[b] den vorliegenden Passus so liest: *ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει ἕν* (om. *τὸ δ' ἐνεργείᾳ*). Dieser Text hat allen Anschein, der ursprüngliche zu sein.

20. Die Frage, warum ein aus Stoff und Form zusammengesetztes Einzelding eins ist, ist somit (der gegebenen Auseinandersetzung zufolge) keine andere, als die, warum es überhaupt ein Eins gibt. Wenn das Letztere, so versteht sich auch das Erstere von selbst. — Uebrigens fehlt §. 20 in Cod. A[b], und auch Alexander scheint ihn nicht gelesen zu haben.

21. Statt *ὅπερ ὄντα τι* ist (wie auch Bonitz anmerkt a. a. O. S. 122) mit Cod. A[b] und Alexander 534, 6 zu schreiben *ὅπερ ἕν τι.* Denn um die Einheit, nicht um die Existenz von Stoff und Form handelt es sich im vorliegenden Zusammenhang. Ebenso oben §. 12: *ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι εἶναί ἐστιν ἕκαστον.*

Neuntes Buch.

Aristoteles rückt dem Ziel der Metaphysik, der abschliessenden Idee der ganzen Untersuchung, der Gottesidee, um einen Schritt näher, indem er im vorliegenden neunten Buche die Begriffe *δύναμις* und *ἐνέργεια* einer Untersuchung unterwirft. Das Verhältniss von Stoff und Form, das im siebenten und achten Buch Gegenstand der Erörterung gewesen war, wird jetzt von einer neuen Seite her be-

leuchtet und auf einen schärfern Ausdruck gebracht als Verhältniss von δύναμις und ἐνέργεια.

Arist. erörtert zuerst die δύναμις (Cap. 1 — 5), dann die ἐνέργεια. Die δύναμις hat zwei Bedeutungen, 1) = Kraft, ἀρχὴ μεταβλητική, (ἡ κατὰ κίνησιν λεγομένη δύναμις, wie sie Arist. nennt 1, 3. 6, 1.). 2) = Potenzialität, Ansichsein (τὸ δυνάμει εἶναι). Dem entsprechend hat auch die ἐνέργεια zwei Bedeutungen, 1) Actualität als Kraftäusserung, (= κίνησις), z. B. gehen, lernen; 2) Actualität als Selbstverwirklichung vollendeten Daseins (= πρᾶξις τελεία), z. B. denken, glückselig leben u. s. w. (6, 11 — 16.). — Beide Begriffe werden nach beiden Seiten hin entwickelt, characterisirt, und gegen irrthümliche Auffassungen festgestellt.

Das ganze Buch spitzt sich zu in jenem Satze, den das achte Capitel näher ausführt: die ἐνέργεια ist früher und besser, als die δύναμις, und an der Spitze alles Werdens (der gesammten Weltentwicklung) steht ein schlechthin Actuelles, ein πρῶτον κινοῦν, das reine ἐνέργεια ist (8, 26.). Diesen Satz hervorzutreiben und zu begründen — darauf ist das ganze neunte Buch angelegt: und jener Satz hinwiederum macht den Uebergang auf das die ganze Metaphysik abschliessende zwölfte Buch.

Cap. 1.

Die τρόποι τῆς δύναμεως.

Die verschiedenen Bedeutungen der δύναμις werden aufgezählt und characterisirt, in einer mit Met. V, 12 fast ganz zusammenstimmenden Weise.

---

2. Vgl. VII, 1. Um den Begriff des ποιόν, ποσόν u. s. w. recht zu bestimmen, braucht man den Begriff der οὐσία, denn das Qualitative und Quantitative existirt nicht ohne die οὐσία, sondern nur an der οὐσία. — Das Citat ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις geht auf VII, 1., wo das Verhältniss der οὐσία zu den übrigen κατηγορούμενα von diesem Gesichtspunkt aus dargestellt ist: vgl. bes. §. 4: τὸ πρῶτον ὂν — ἡ οὐσία· τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη.

3. *ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὂν — κατὰ δύναμιν* ist eine auf Met. V, 7, 8 gehende Recapitulation. — Arist. unterscheidet *ἐντελέχεια* und *ἔργον*: sie verhalten sich, wie Actualität und Actuelles: *ἔργον* ist das objectiv existirende Product der *ἐνέργεια*. Vgl. III, 2, 6: *τῆς οἰκίας τὸ οὗ ἕνεκα — τὸ ἔργον*. II, 1, 6. IX, 8, 19.: *τὸ ἔργον τέλος* u. bes. 8, 21. 24. Phys. 194, b, 7: *ἐν τοῖς κατὰ τέχνην ἡμεῖς ποιοῦμεν τὴν ὕλην τοῦ ἔργυ ἕνεκα*. De coel. 306, a, 16: *τέλος τῆς ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον*. Eth. Nic. I, 1. Anf.

Der folgende Satz *καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἣ λέγεται κτλ.* erklärt sich vollständig aus 6, 1.: *ἐπεὶ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν. — — οὐ μόνον γὰρ τοῦτο λέγομεν δυνατὸν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ᾽ ἄλλυ, ἀλλὰ καὶ ἑτέρως.* Die *δύναμις* hat zwei Bedeutungen: sie ist 1) Kraft der Bewegung, *ἀρχὴ κινήσεως* oder *μεταβολῆς*. So hat der Mensch die *δύναμις*, zu gehen, zu stehen u. s. w. Diess ist die *κατὰ κίνησιν λεγομένη δύναμις*. Verschieden von dieser Bedeutung ist 2) die Bedeutung: Potenzialität, Ansichsein. So ist der Stein *δυνάμει* eine Bildsäule. — Aristoteles entwickelt nun zuerst, bis Cap. 5 einschliesslich, die erstere Bedeutung, welche, wie er in unserem §. sagt, zwar die primitivste und grundthümlichste Bedeutung der *δύναμις* (*λέγεται μάλιστα κυρίως*), jedoch dem Zweck der vorliegenden Untersuchung eigentlich fremd ist (*οὐ χρησίμη πρὸς ὃ βυλόμεθα νῦν*). Die *δύναμις* und *ἐνέργεια*, fügt Arist. bei, werden nicht blos *κατὰ κίνησιν* (d. h. in der ersten der angeführten Bedeutungen) ausgesagt, sondern *ἐπὶ πλέον*, in noch anderer Bedeutung (d. h. in der zweiten der angeführten Bedeutungen). Nur diese zweite Bedeutung, die Bedeutung Potenzialität, schlägt in die vorliegende Untersuchung (*εἰς ὃ βυλόμεθα νῦν*) ein, da Arist. sich anschickt, mittelst dieses Begriffs den Uebergang zu machen auf die *πρώτη ἐνέργεια* oder das *πρῶτον κινοῦν*, welches das Prius aller Potenzialität ist. — Alexander 535, 2 ff. missversteht unsern §. gänzlich.

5. *ἐν ἄλλοις* — Met. V, 12.

6. *ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ* = Met. V, 12, 17. — Eine andere Bedeutung des *δυνατὸν* und *ἀδύνατον*, die Arist. gleichfalls als nicht hergehörig abweist, ist „möglich" und „unmöglich": vgl. hierüber Met. V, 12, 13—16.

7. *ἣ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο* = V, 12, 1. Auch

in der vorliegenden Stelle, wie §. 8. 9. und 2, 2. liest Bekker ᾗ ἄλλο, obwohl Cod. E an sämmtlichen Stellen (mit Ausnahme von 2, 2., wo übrigens durch Cod. T, der ἢ ἄλλῳ hat, die ursprüngliche Lesart angedeutet wird) ἢ ᾗ ἄλλο gibt. Das Letztere ist ohne Frage durchgehends herzustellen. Vgl. die Bemerkung zu V, 12, 1. — Zu πρὸς πρώτην μίαν λέγονται vgl. Met. V, 12, 18 und d. Anm. z. d. St.

8. = V, 12, 2.

9. = V, 12, 4.

10. = V, 12, 3. 9 f. — Der Artikel vor παθεῖν ist, wie Bonitz (Obs. crit. S. 56) erinnert, zu streichen. Nicht drei Glieder werden unterschieden, 1) τὸ μόνον ποιεῖν, 2) τὸ παθεῖν, 3) τὸ καλῶς (ποιεῖν ἢ παθεῖν), sondern nur zwei, 1) τὸ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν, 2) τὸ καλῶς ποιῆσαι ἢ παθεῖν.

11. καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ = καὶ τῷ ἄλλο ἔχειν δύναμιν τοῦ παθεῖν ὑπ' αὐτοῦ. In klarerer und einfacherer Fassung lautete der ganze Satz: δυνατόν τί ἐστι τῷ ἔχειν δύναμιν καὶ τοῦ παθεῖν αὐτὸ ὑπ' ἄλλου, καὶ τοῦ ποιεῖν (oder μεταβάλλειν) ἐν ἄλλῳ. Der gleiche Gedanke mit der gleichen Redewendung V, 12, 5. 19. — Zu δύναμις kann der Artikel nicht fehlen: man schreibe entweder μία ἡ δύναμις oder μία δύναμις ἡ.

14. = V, 12, 11.

15. = V, 22., wo zugleich die Erklärung der näheren von Arist. beigefügten Modificationen gegeben ist. Beraubt ist z. B. des Gesichts 1) τὸ μὴ ἔχον, z. B. eine Wand; 2) τὸ πεφυκὸς (z. B. ein Mensch) ἂν μὴ ἔχῃ, a) ἢ ὅλως, z. B. ein Blinder; b) ἢ ὅτε πέφυκε, z. B. ein Wachender, der wegen einer Augenkrankheit nicht sieht; c) ἢ ὡδί, z. B. Jemand der theilweise nicht sieht, wie ein Schielender oder ein Einäugiger; d) ἢ κἂν ὁπωσοῦν, z. B. Jemand, der unter gewissen Umständen und Bedingungen nicht sieht.

Statt des die Construction unterbrechenden καὶ ᾗ ὡδὶ (sc. μὴ ἔχει) ist mit Cod. A[b] und Bessarion ἢ ὡδὶ (ohne καὶ) zu schreiben. Auch Alexander kann nicht anders gelesen haben, indem seine Paraphrase so lautet καὶ τὸ πεφυκὸς ἔχειν ἂν μὴ ἔχῃ, ἢ ὅτε πέφυκεν ἔχειν, ἢ ὡδί, οἷον παντελῶς, ἢ κἂν ὁπωσοῦν 538, 4.

16. Vgl. Met. V, 22, 5.

Cap. 2.

Die δυνάμεις λογικαὶ und ἄλογοι.

Die δυνάμεις (oder ἀρχαὶ κινήσεως ἢ μεταβολῆς) wohnen theils Vernünftigem, theils Unvernünftigem inne, d. h. sie sind theils λογικαὶ, theils ἄλογοι. Beide unterscheiden sich dadurch, dass die vernünftigen Vermögen auf das Entgegengesetzte zugleich gehen (τῶν ἐναντίων εἰσὶν αἱ αὐταί), die unvernünftigen jedes nur auf Ein Glied des Gegensatzes (αἱ δ' ἄλογοι μία ἑνός). Das Wärmende (das Vermögen des Wärmens) z. B. wirkt nur Wärme, das Kältende Kälte, wer hingegen der Wissenschaft kundig ist, wirkt beide Gegensätze, der Heilkünstler (die Heilkunst) z. B. Krankheit und Gesundheit. Denn der Begriff geht auf beides (λόγος γάρ ἐστιν ἀμφοῖν): in ihm als einem einheitlichen Prinzip (μιᾷ ἀρχῇ) laufen die Gegensätze zusammen. Denn wer die Eine Seite des Gegensatzes hat, hat unmittelbar, auf dem Wege der Verneinung (ἀποφάσει καὶ ἀποφορᾷ) auch die andere. Die Wissenschaft hat somit beide Seiten des Gegensatzes immer zugleich, und da nun die Seele (der Verstand) auch ein praktisches Vermögen, eine ἀρχὴ κινήσεως hat, ist sie auch im Stand, beliebig jede von beiden zu bewirken.

2. καὶ vor ἐπιστῆμαι, das in Bessarion's Uebersetzung fehlt, und das offenbar aus der Endsylbe des vorangehenden ποιητικαὶ entstanden ist, ist zu streichen. Denn nicht jede ἐπιστήμη ist ἀρχὴ μεταβλητική: die ἐπιστῆμαι θεωρητικαὶ wenigstens nicht, sondern nur die ἐπιστῆμαι ποιητικαὶ und πρακτικαί. — Auch das Adjectiv αἱ ποιητικαί, das nicht neben τέχναι und ἐπιστῆμαι die Rolle eines Substantivs spielen kann, macht diese Aenderung nothwendig.

3. Vgl. die Anm. zu III, 2, 1., wo die Parallelstellen gesammelt sind. Ausserdem de interpr. 22, b, 36: οὐ πᾶν τὸ δυνατὸν καὶ τὰ ἀντικείμενα δύναται, ἀλλ' ἔστιν ἐφ' ὧν οὐκ ἀληθές, πρῶτον μὲν ἐπὶ τῶν μὴ κατὰ λόγον δυνατῶν, οἷον τὸ πῦρ θερμαντικόν, καὶ ἔχει δύναμιν ἄλογον. αἱ μὲν οὖν μετὰ λόγȣ δυνάμεις αἱ αὐταὶ τῶν ἐναντίων, αἱ δ' ἄλογοι οὐ πᾶσαι, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται, τὸ πῦρ οὐ δυνατὸν θερμαίνειν καὶ μή, οὐδ' ὅσα ἄλλα ἐνεργεῖ ἀεί. Met. IX, 8, 37.: αἱ ἄλλαι δυνάμεις πᾶσαι τῆς ἀντιφάσεώς εἰσιν· τὸ γὰρ δυνάμενον ὡδὶ κινεῖν δύναται καὶ μὴ ὡδί, ὅσα γε κατὰ λόγον. αἱ δ' ἄλογοι τῷ παρεῖναι καὶ μὴ τῆς ἀντιφάσεως ἔσονται αἱ αὐταί.

4. Den logischen Zusammenhang des Entgegengesetzten spricht in ähnlicher Weise aus Met. VII, 7, 11.: τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος· τῆς γὰρ στερήσεως ἐσία ἡ ἐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσε· ἐκείνης γὰρ ἀπεσίᾳ δηλῦται ὁ νόσος, ἡ δ' ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. De coel. 286, a, 25.: ἡ αὐτὴ ὕλη τῶν ἐναντίων. Met. X, 4. Die Wissenschaft geht jedoch nicht auf beide Glieder des Gegensatzes in gleicher Weise, sondern auf das eine immer erst durch Vermittlung des andern. Auf das eine, das gerade ihr Object ist (τὸ πρᾶγμα, τὸ ὑπάρχον), geht sie unmittelbar und καθ' αὑτὸ, auf das andere, die στέρησις des ersten, mittelbar (κατὰ συμβεβηκός).

6. Beweis, dass der Begriff auf das eine Glied des Gegensatzes καθ' αὑτό, auf das andere κατὰ συμβεβηκὸς geht. Dieses andere nämlich wird nur gewonnen ἀποφάσει καὶ ἀποφορᾷ des ersten, also mittelbar. Was Krankheit ist, weiss ich nur durch Vermittlung des Begriffs der Gesundheit. Auf die Gesundheit, das Normale, die ἕξις, geht der Begriff unmittelbar und wesentlich, die Krankheit dagegen weiss er nur mittelbar durch Verneinung der Gesundheit. — Die στέρησις ist der Mittelbegriff, durch welchen gezeigt wird, dass ἐναντίον Negation ist. „Das ἐναντίον ist στέρησις, die στέρησις aber ἀποφορά", (folglich ein Mittelbares, κατὰ συμβεβηκός).

8. Die Worte μὲν, ἐχ ὁμοίως δέ sind augenscheinlich ein Glossem, denn sie bringen einen dem Zusammenhange der vorliegenden Beweisführung nicht nur fremden, sondern geradezu störenden Gedanken herein, der oben §. 4 seine angemessene Stelle hatte, aber nicht hier. Es gienge noch an, wenn er nur parenthetisch eingeschaltet wäre, etwa so: λόγος γάρ ἐστιν ἀμφοῖν, εἰ καὶ μὴ ὁμοίως. So aber liegt der Hauptaccent auf ἐχ ὁμοίως, was dem logischen Zusammenhange schnurstracks zuwiderlauft.

Der Verstand bewirkt Beides, Gesundheit und Krankheit, ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς, d. h. ἀπὸ τῦ λόγε, indem er Beides πρὸς τὸ αὐτὸ (d. h. πρὸς τὸν λόγον), in einem Einheitspunkt, dem Begriff, der die Einheit der Gegensätze ist, zusammenknüpft.

9. Man schreibe μιᾷ γὰρ ἀρχῇ περιέχεται, τῷ λόγῳ. So Cod. E und Alexander. Τῷ λόγῳ ist Apposition zu μιᾷ ἀρχῇ: Subject des Satzes ist τὰ κατὰ λόγον δυνατά (= αἱ κατὰ λόγον δυνάμεις). Das

erläuternde γάρ, das den Satz einleitet, bezieht sich auf einen vermittelnden Zwischensatz, der subintelligirt werden muss. „Die vernünftigen δυνάμεις haben eine entgegengesetzt andere Wirkung, als die unvernünftigen: diese wirken immer nur Eines, jene Gedoppeltes und Entgegengesetztes, denn u. s. w. — Besser freilich würde der Satz μιᾷ γὰρ — λόγῳ nach §. 8., hinter συνάψασα, zu stehen kommen.

Cap. 3.

Vermögen und Thätigkeit sind verschieden.

Die Behauptung der Megariker, Vermögen sei nur dann vorhanden, wenn Thätigkeit vorhanden sei (ὅταν ἐνεργῇ μόνον, δύνασθαι), und wo keine Thätigkeit sei, sei auch kein Vermögen (ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι) wird aus den widersprechenden und verkehrten Consequenzen, zu denen sie führt, widerlegt. Es wird gezeigt, dass δύναμις und ἐνέργεια verschieden sind, und dass es angeht (ἐνδέχεται), dass etwas, obgleich vermögend zu sein, doch nicht ist, und obgleich vermögend nicht zu sein, doch ist. Daher die Definition des Möglichen: möglich (vermögend) ist dasjenige, das bei eintretender Actualität nicht unmöglich (unvermögend) ist (ἔστι δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον).

1. Vergl. über diese Behauptung der Megariker Deycks, de Megaricorum doctrina S. 69 ff. Brandis, gr.-röm. Philosophie II, a, 127. Zeller, Philosophie der Griechen II, 108. Ritter, Gesch. der Philosophie II, 143.

3. Der Beisatz ἢ γὰρ λήθῃ — ἀεὶ γάρ ἐστιν erläutert und motivirt die Behauptung ἀδύνατον μὴ ἀποβαλόντα ποτέ. Es ist unmöglich, sagt A., eine Wissenschaft oder Kunst nicht zu besitzen, wenn man sie nicht irgend einmal verloren hat, welches letztere nur durch Schuld des Subjects, ἢ λήθῃ ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ, der Fall sein könnte, nicht aber τοῦ πράγματος φθαρέντος, denn die Wissenschaft selbst oder das Substrat, mit dem sie es zu thun hat, wird nicht vernichtet, sondern bleibt. — Unter πρᾶγμα kann man entweder das Object des Lernenden und Besitzenden, die τέχνη, verstehen (die Baukunst z. B. bleibt und ist immer, wenn

auch der einzelne Baumeister seine Kunst vergisst), oder auch das Substrat, die ὕλη, womit es jede Kunst zu thun hat (bei der Baukunst z. B. Holz, Steine u. s. w.). Gegen die letztere Auffassung spricht jedoch das hinzugesetzte ἀεὶ γάρ ἐστιν. — Alex. 540, 19 gibt die letztere Erklärung, allein statt ἀεὶ γάρ ἐστιν hat er εἰ γάρ ἐστιν gelesen. Er sagt: τὸ δὲ „ὃ γὰρ δὴ τοῦ γε πράγματος“ τοιοῦτον ἂν εἴη, ὅτι τὴν τέχνην μὴ ἔχειν τότε συμβαίνει, ὅταν λήθῃ ἢ χρόνῳ ἢ πάθει ὁ ἔχων αὐτὴν ἀποβάλλῃ, οὐ μὴν τοῦ γε πράγματος καὶ τῆς ὕλης φθαρείσης· εἰ γὰρ ὑποθώμεθα ὅτι ἀνῄρηται πᾶς λίθος, οὐ συμβήσεται τῇ τούτων ἀναιρέσει ἀποβαλεῖν τὴν οἰκοδομικὴν τέχνην τὸν οἰκοδόμον, ἀλλ' ἕξει ταύτην καὶ λίθων μὴ ὄντων. Alex. fasst also die fraglichen Worte hypothetisch: „denn selbst wenn das Substrat, z. B. Stein und Holz, vernichtet würde, verliert doch der Baumeister darum seine Kunst nicht, da diese von der bestimmten ὕλη unabhängig ist.“

4. Aus der Voraussetzung der Gegner, sagt Arist., folgt, dass das sinnlich Wahrnehmbare nur so weit existirt, als es sich actuell erweist, auf die Sinne einwirkt. Diese Ansicht kommt aber ganz auf den Satz des Protagoras hinaus, dass die Dinge so seien, wie sie uns erscheinen.

5. Brandis und Bekker lesen: εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὄν. Hier ist nun vor Allem die Interpunction zu ändern, indem das Komma vor πεφυκὸς δὲ vielmehr nach diesen Worten gesetzt werden muss. Abèr auch ein offenbares Textverderbniss steckt in den Worten ἔτι ὄν, denen sich durchaus kein angemessener Sinn abgewinnen lässt: denn das ἔτι εἶναι oder ὑπάρχειν, man mag es erklären wie man will, ist jedenfalls schon in καὶ ὅτε πέφυκεν enthalten, abgesehen davon, dass es sich in stillschweigender Voraussetzung von selbst versteht. Zwar enthält der Bekker'sche Apparat keine Andeutung eines andern Textes (nur die im Uebrigen werthlose Handschrift T hat ὡς statt ὄν), auch Alexander 541, 20 hat schon ἔτι ὂν gelesen, das er sofort mit μὴ φθαρὲν umschreibt. Dagegen hat Bessarion, wenn er übersetzt: si igitur caecum est, quod non habet visum, natura tamen aptum, et quando aptum et item prout natura aptum est habere — offenbar einen andern Text vor sich gehabt: er muss statt καὶ ἔτι ὂν gelesen haben καὶ ἔτι ᾗ (prout

ist seine gewöhnliche Uebersetzung von ᾗ) oder ὡς. Und in dieser oder ähnlicher Weise muss (in Vergleichung von Met. V, 22, 4. IX, 1, 15. XI, 12, 17.: *μὴ κινούμενον ὅτε πέφυκε καὶ οὗ καὶ ὥς*. IV, 6, 5.: *τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ᾗ καὶ ὥς*) der Text unserer Stelle hergestellt werden. Vielleicht ist zu schreiben *εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν πεφυκός δέ, καὶ ὅτε πέφυκε μὴ ἔχον, οἱ αὐτοὶ κτλ.*

Der Einwurf, den A. in unserem §. den Megarikern macht, will diess besagen: wenn überall keine *δύναμις* sein soll, wo keine *ἐνέργεια* ist, wenn also die Sehfähigkeit demjenigen abgesprochen wird, der nicht actu sieht und so lange er nicht actu von seinem Gesicht Gebrauch macht, so ist ein und derselbe Mensch oftmals des Tags blind, wofern nämlich Blindheit diess ist: kein Gesicht haben, während man es seiner natürlichen Anlage zufolge haben könnte, und es zu der Zeit und in der Weise nicht haben, in welcher man es haben könnte.

6. Die Folgerungen, die A. hier zieht, ergeben sich unmittelbar aus der Läugnung des *δυνάμει* Seienden. Gibt es kein Mögliches (*δυνατόν*), so ist Alles, was nicht schon geworden ist, da ist (*τὸ μὴ γενόμενον*), ein Unmögliches (*ἀδύνατον γενέσθαι*), sofern nämlich dasjenige unmöglich ist, was nicht möglich ist (*εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως*); wer aber behauptet, etwas Unmögliches (*ἀδύνατον γενέσθαι*) sei oder werde sein, der lügt. Es ist also z. B. falsch, von einem Stehenden zu sagen, er werde sitzen: denn das hiesse voraussetzen, er habe die *δύναμις* zu sitzen: nun gibt es aber keine *δύναμις*: es ist folglich *ἀδύνατον*, dass der Stehende sitzen wird: wer mithin behauptet, der Stehende werde sitzen oder der Sitzende aufstehen, behauptet hiemit das Unmögliche (*τὸ ἀδύνατον τοῦτο σημαίνει*). — Die megarische Läugnung der *δύναμις* und des *δυνατὸν* hebt somit alles Werden und alle Bewegung auf.

10. Da *δυνατὸν* und *ἀδύνατον* nicht mit dem Dativ des Subjects construirt werden, sondern immer absolut stehen, so interpungirt Bonitz (obs. crit. S. 17) unsern §. richtiger so: *ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια (sc. τούτου) οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον.* Ebenso und aus dem gleichen Grunde ist im folgenden §. zu interpungiren: *καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ*

κτλ. (vgl. Alexander 542, 18). — Der Relativsatz οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν ist, wie man aus der Application unseres §. im folgenden §. sieht, von ἐνέργεια abhängig, und nicht von οὐθέν.

12. Das Bekker'sche Komma nach ἐπὶ τὰ ἄλλα ist zu streichen, und hinter συντιθεμένη zu setzen. Die Redensart selbst ist bekannt: vgl. Met. X, 1, 15.: μάλιστα δὲ (τὸ ἓν λέγεται) μέτρον τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν. 5, 3.: ἀλλὰ καὶ τῦτο ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν. Eth. Nicom. 1132, b, 11: ἐλήλυθε δὲ τὰ ὀνόματα ταῦτα, ἥ τε ζημία καὶ τὸ κέρδος, ἐκ τῆς ἑκουσίυ ἀλλαγῆς. Mehr bei Göttling zur Polit. S. 299. Zell a. a. St. Comment. S. 175 und Fritzsche zu Eth. Nic. IX, 4, 1. S. 109. — Statt συντιθεμένη hat Alexander συντεθειμένη, was Bonitz a. a. O. mit Recht vorzieht.

Ἐνέργεια hat zwei Bedeutungen 1.) = κίνησις, Selbstverwirklichung als Werden. So IX, 8, 20.: διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. 2.) = τέλος, ἐντελέχεια, Actualität in vollendetem Dasein. — Die letztere Bedeutung der ἐνέργεια nun, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντεθειμένη (= verbundene) ἐνέργεια, ist, sagt Arist. in unserem §., aus der erstern entstanden. Denn die κίνησις vorzugsweise scheint ἐνέργεια zu sein, vgl. die Anm. zu XI, 9, 5. (Subject ist hiebei ἡ κίνησις, Prädikat ἡ ἐνέργεια, wesswegen der Artikel vor ἐνέργεια besser gestrichen würde).

Cap. 4.

Ueber das Mögliche und Unmögliche.

Fortsetzung von Cap. 3. — In der Möglichkeit ist implicite die Wirklichkeit enthalten. Dass das Mögliche nicht wirklich wird, ist factisch möglich, aber nicht an sich unmöglich.

Aehnlichen, zum Theil wörtlich gleichen Inhalt mit einem Theile unseres Capitels hat Anal. Pr. I, 15. 34, a, 5 ff. — Auch de coel. 282, a, 4 ff. wird der Begriff des Möglichen gerechtfertigt: ἀνάγκη — heisst es hier a, 8. — εἶναι μέσον τοῦ ἀεὶ ὄντος καὶ τοῦ ἀεὶ μὴ ὄντος τὸ δυνάμενον εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ αὐτὸ ἄρ' ἔσται δυνατὸν εἶναι καὶ μή, καὶ τοῦτ' ἔστιν ἀμφοῖν μέσον. Ebenso de interpr. 19, a, 7 ff. 21, b, 12 ff.

1. Alex. Schol. 543, 22.: *τουτέστιν εἰ δυνατὸν λέγεταί τι, καθὸ δύναται γενέσθαι, καὶ ἀκολουθεῖ αὐτῷ τὸ ἐνεργῆσαι, οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τὸ λέγειν ὅτι ἔστι μέν τι δυνατόν, οὐκ ἔσται δὲ οὐδὲ δυνήσεται εἰς ἐνέργειαν ἐλθεῖν.* Zu *ᾗ ἀκολουθεῖ* muss also, nicht ohne Härte, aus dem vorangehenden Satze *τὸ ἐντελεχείᾳ εἶναι* ergänzt werden.

2. Der etwas schwierige Gedankenzusammenhang von §. 2—4 ist folgender. Aus dem Begriffe des Möglichen geht hervor, dass man in keiner Weise sagen kann: diess ist zwar möglich, wird aber nicht sein. Könnte man so sagen, dann würde man gar keine Stelle mehr für das Unmögliche übrig behalten, es gäbe dann kein Unmögliches mehr. Ich setze z. B. den Fall, dass Jemand — ein Solcher, der den Begriff des Unmöglichen sich nicht klar gemacht hat — sagen wollte, es sei zwar möglich, die Diagonale mit den gegenüberliegenden Seiten des Parallelogramms zu messen, doch werden sie nie gemessen werden — eine Behauptung, auf die Jemand insofern kommen könnte, als etwas, das die Möglichkeit hat, zu sein oder zu werden, allerdings in der Folge nicht sein und nicht eintreten kann. Allein aus den Prämissen (Prämisse ist, dass das Mögliche auch wirklich werden kann) geht nothwendig hervor, dass nichts Unmögliches eintritt, wenn das Mögliche hypothetisch als wirklich gesetzt wird: diess würde aber im vorliegenden Beispiele der Fall sein, weil die Messung der Diagonale etwas Unmögliches ist. Die Messbarkeit der Diagonale behaupten, heisst etwas Unmögliches, in sich Widersprechendes, im Voraus Unzulässiges, nicht blos etwas Falsches, durch den factischen Erfolg Widerlegtes behaupten. Etwas das sich in der Folge, factisch, als falsch (*ψεῦδος*) erweist, kann *δυνατὸν* gewesen sein, nicht aber etwas, das an sich und im Voraus *ἀδύνατον* ist. *Οὐ γὰρ δή ἐστι ταὐτὸ κτλ.*

Die Worte *ὅτι οὐθὲν κωλύει* gehören zu *εἴ τις φαίη* und geben den Grund dieser Behauptung an; sie sind jedoch nicht in oratio obliqua angeknüpft, weil A. jene (gleichsam psychologische) Motivirung der fraglichen These im eigenen Namen gibt. Das zwischeneingefügte *ὁ μὴ λογιζόμενος τὸ ἀδύνατον εἶναι* ist eine epexegetische Parenthese zum vorangegangenen *τις*. Alexander stellt diesen Gedankenzusammenhang richtig so dar: *ὁ μὴ λογιζόμενος, φησί, μηδὲ νοῶν τὸ ἀδύνατον τί ποτέ ἐστι καὶ τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει πρὸς*

τὸ δυνατόν, ἐκεῖνος ἂν εἴποι ὡς οὐδὲν κωλύει τι δυνατὸν εἶναι ἢ γενέσθαι μὴ εἶναι [Alexander scheint δὲ nicht gelesen zu haben: auch Cod A[b] lässt es weg: es ist vermuthlich sammt dem vorangehenden Komma zu streichen: δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γενέσθαι ist Subject, μὴ εἶναι μηδ' ἔσεσθαι Prädikat] μηδ' ἔσεσθαι. εἰ δ' ἐγίνωσκε τὴν τῶ ἀδυνάτω φύσιν, οὐκ ἂν οὕτως ἀπερισκέπτως ἔλεγε δυνατὸν τὴν διάμετρον μετρηθῆναι ὃ μέντοι μετρηθήσεσθαι Schol. 544, 7. — Hinsichtlich der Messbarkeit der Diagonale vgl. die Anm. zu I, 2, 25.

3. Kurze Widerlegung der zuvor aufgestellten Annahme. Aber das ergibt sich doch, entgegnet Arist., mit Nothwendigkeit aus unsern Prämissen (τὰ κείμενα sind die feststehenden Voraussetzungen, die nicht Gegenstand des Streits, sondern für beide Theile unbestrittene Prämissen sind — vgl. über die Bedeutung von κείμενον Waitz zum Org. 19, b, 14.), dass alsdann keine Unmöglichkeit eintritt (οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον), wenn hypothetisch das Mögliche als wirklich gesetzt wird: im vorliegenden Falle aber (bei der Diagonale) würde eine Unmöglichkeit eintreten, denn die Messung der Diagonale ist unmöglich; (es war also falsch, sie überhaupt als möglich zu setzen).

In freierer Umschreibung: Setze ich etwas als möglich, so ergibt sich keine Unmöglichkeit, wenn ich es nun weiter (hypothetisch) als wirklich setze. Factisch zwar, im Erfolg, wird es vielleicht nicht wirklich, aber unmöglich, (ein innerer Widerspruch) ist es nicht, dass es wirklich werde. Wenden wir diess auf das Beispiel von der Diagonale an. Der Gegner sagt: die Messung der Diagonale ist möglich, doch wird sie nie wirklich werden. Diess ist falsch. Wäre sie möglich, so könnte sie ohne innere Widerspruch, ohne dass sich etwas Unmögliches ergäbe, in hypothesi als wirklich gesetzt werden. Diess kann sie aber nicht, denn sie ist im Voraus (und erweislich) unmöglich. Folglich durfte sie auch nicht als möglich gesetzt werden.

4. Met. V, 12, 14.: ἀδύνατον, οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές, οἷον τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι ἀδύνατον· — τὸ ἄρα σύμμετρον οὐ μόνον ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος. τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ, τὸ δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι, οἷον τὸ καθῆσθαι ἄνθρωπον δυνατόν· οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ καθῆσθαι ψεῦδος. De coel. 281, b, 3: τὸ ἀδύνατον καὶ τὸ ψεῦδος οὐ ταὐτὸ

σημαίνει. — — τὸ γάρ σε μὴ ἑστῶτα φάναι ἑστάναι ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ τὸν κιθαρίζοντα μὲν μὴ ᾄδοντα δὲ ᾄδειν φάναι ψεῦδος, ἀλλ' οὐκ ἀδύνατον. τὸ δ' ἅμα ἑστάναι καὶ καθῆσθαι, καὶ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι, οὐ μόνον ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἀδύνατον.

5. In der Beweisführung, die A. von §. 5—9 gibt, stossen zwei sehr störende Verderbnisse des Textes auf. Bonitz obs. crit. in Met. S. 123 f. hat sie zuerst aufgedeckt. Die These, die A. zu beweisen sucht, ist: εἰ τοῦ *A* ὄντος ἀνάγκη τὸ *B* εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος τοῦ εἶναι *A* καὶ τὸ *B* ἀνάγκη εἶναι δυνατόν, d. h. aus dem Satze: wenn A ist, so muss B sein, folgt nothwendig der andere: wenn A möglich ist, muss nothwendiger Weise auch B möglich sein. Für diese These gibt nun A. folgenden apagogischen Beweis. Wäre es nicht nothwendig, dass B möglich ist, (was die gegnerische These ist) so könnte es denkbarer Weise (οὐθὲν κωλύει) auch nicht möglich sein. Nun sei A möglich. Für den Fall, dass A möglich ist, ergibt sich nichts Unmögliches, wenn dasselbe nun auch wirklich als seiend gesetzt wird (εἰ τεθείη τὸ A): B muss aber in diesem Falle auch sein. Aber B war ja — in Folge der gegnerischen These, welche zu dieser Annahme berechtigte — als unmöglich angenommen worden (ἀλλ' ἦν ἀδύνατον). Diese Annahme erweist sich somit als falsch: folglich auch die Voraussetzung derselben, die gegnerische These.

In dieser Beweisführung hängt Alles gut zusammen: nicht ebenso, wenn mit Bekker und Brandis εἰ τεθείη τὸ *A B* gelesen wird. Diese Lesart ist zwar durch alle Handschriften des Bekker'schen Apparats bezeugt, sie steht aber mit dem Zusammenhange und dem Verlaufe der ganzen Beweisführung im unerträglichsten Widerspruch. Bonitz a. a. O. hat daher richtig gesehen, dass mit den beachtenswerthesten Zeugen, mit Alexander (der 545, 20 εἰ τεθείη ὑπάρχειν in der Paraphrase hat, also vielleicht nur εἰ τεθείη εἶναι, ohne τὸ *A B* gelesen hat) und Bessarion, wozu die Aldina und die ältesten Ausgaben noch hinzukommen (auch Wilhelm von Mörbecka lässt τὸ *A B* aus), wenigstens B zu streichen und εἰ τεθείη τὸ *A* oder besser εἰ τεθείη εἶναι τὸ *A* zu lesen ist. Vergl. dazu die Parallelstelle Anal. Pr. I, 15. 34, 9, 9., deren Argumentation dem so eben vermutheten Texte neue Bestättigung verleiht. Auch die französischen Uebersetzer Pierron und Zévort

lassen B aus. Weniger richtig ist es, wenn Hengstenberg A streicht und *εἰ τεθείη τὸ B* liest. Denn es handelt sich vorerst noch nicht um B und dessen Verhältniss zu A, sondern darum, dass A, das nur erst als möglich gesetzt war, nun weiter auch als seiend gesetzt werde.

Schwieriger ist der folgende Theil der Beweisführung. Der Sinn und Zusammenhang derselben ist zwar gleichfalls klar. Wird B als unmöglich gesetzt, so muss auch A unmöglich sein — zufolge der ursprünglichen These: wenn A ist, so ist nothwendig auch B. Ist nun B unmöglich, so kann auch A nicht möglich sein. Nun ist aber A als möglich gesetzt worden, folglich u. s. w. Diesem Gedankenzusammenhange widerspricht aber schlechterdings der gewöhnliche Text: *ἔστω δὴ ἀδύνατον. εἰ δὴ ἀδύνατον, ἀνάγκη εἶναι τὸ A, ἀνάγκη καὶ τὸ B εἶναι. ἀλλ' ἦν ἄρα τὸ A δυνατόν· καὶ τὸ B ἄρα.* Wie aus dem Connex der ganzen Beweisführung und aus den zuletzt angeführten Worten *ἀλλ' ἦν ἄρα τὸ A δυνατὸν* klar hervorgeht, wird in der vorliegenden Stelle nicht von A aus auf B, sondern von B (d. h. von der angenommenen Unmöglichkeit, dass B sei) aus auf A geschlossen. Auch haben die widerlegenden Worte *ἀλλ' ἦν ἄρα τὸ A δυνατόν* nur dann einen Sinn, wenn zuvor die Unmöglichkeit von A gefolgert worden war, eine Folgerung, die aber nur aus der vorausgesetzten Unmöglichkeit von B hatte gezogen werden können. Denn nicht A, sondern B war als das Unmögliche vorausgesetzt worden; dass B unmöglich sei, brauchte also nicht erst gefolgert zu werden. Bonitz a. a. O. S. 124 hat daher ganz mit Recht den Vorschlag gemacht, A und B mit einander zu vertauschen (womit die Uebersetzung des Wilhelm von Mörbecka übereinstimmt), und unter Streichung von *ἀνάγκη* zu schreiben *εἰ δὴ ἀδύνατον τὸ B, ἀνάγκη καὶ τὸ A εἶναι* (sc. *ἀδύνατον*). Auch Pierron und Zévort scheinen diesen Text vorauszusetzen. Doch ist die Ausstossung von *ἀνάγκη* ein etwas gewaltsames Hülfsmittel: man möchte eher glauben, dass einige Worte ausgefallen oder verschlungen worden sind, und der Text folgendermassen herzustellen ist: *εἰ δὴ ἀδύνατον* (sc. *τὸ B*), *ἀνάγκη εἶναι* (sc. *ἀδύνατον*) *καὶ τὸ A, εἰ τοῦ A ὄντος ἀνάγκη καὶ τὸ B εἶναι.*

Vorausgesetzt, dass der vorliegende §. überhaupt so viel Mühe und Hülfe verdient. Cod. A[b] lässt ihn aus; Alexander scheint

ihn nicht zu kennen; ohne Schaden des Gedankenzusammenhangs und ohne eine Lücke in der Beweisführung kann er fehlen; und sinnlos in allen Fällen ist sein überlieferter Text. Waitz zum Organon 34, a, 5 will ihn ausgestossen wissen.

8. *μὴ ᾖ δυνατὸν τὸ Β οὕτως* — nämlich so, dass wenn A möglich ist, auch B möglich ist.

9. Alex. Schol. 546, 14: *τὸ δὲ „καὶ ὡς ἦν δυνατὸν εἶναι“ ἴσον ἂν εἴη τῷ καὶ εἰ ἔστιν ἀναγκαῖον τὸ Α, ἔσται καὶ τὸ Β ἀναγκαῖον, καὶ εἰ δυνατόν, δυνατόν.*

Cap. 5.

Der Unterschied der *δυνάμεις λογικαὶ* und der *δυνάμεις ἄλογοι* hinsichtlich ihrer *ἐνέργεια.*

3. Der Unterschied der *δυνάμεις ἄλογοι* und der *δυνάμεις λογικαὶ* ist folgender. Bei den *δυνάμεις ἄλογοι* muss (der Accent liegt auf *ἀνάγκη*), wenn das Wirkende und das Leidende nach Maasgabe der beiderseitigen *δύναμις* (*ὡς δύνανται* = *ὡς ἔχουσι δύναμιν* §. 7.) in Berührung mit einander kommen (*πλησιάζωσι*), das eine wirken, das andere leiden. Kommt z. B. Feuer und Holz in Berührung, jedes in der Art seiner eigenthümlichen *δύναμις* (die *δύναμις* des Feuers ist in dieser Beziehung eine *ποιητική*, das Brennen, die *δύναμις* des Holzes eine *παθητική*, die Verbrennbarkeit), so ist nothwendig, dass das eine brennt, das andere verbrennt. Bei den *δυνάμεις λογικαὶ* dagegen findet diese Nothwendigkeit nicht statt, und zwar aus folgendem Grunde. Die *δυνάμεις ἄλογοι* gehen immer nur auf Eines (vgl. 2, 3 ff.): das Warme erwärmt, das Kalte erkältet; die *δυνάμεις λογικαὶ* dagegen gehen aufs Entgegengesetzte: der Arzt kann krank und gesund machen. Beides zugleich aber kann er an einem und demselben Individuum nicht thun: es ist diess factisch unmöglich: sondern nur Eines von beiden. Wer entscheidet nun darüber, welches von beiden er wirklich thut? das instinctmässige Begehren (der Trieb) oder der vernünftige Entschluss (*ὄρεξις ἢ προαίρεσις*). Insofern stehen die *δυνάμεις λογικαὶ* bei ihrem Uebergang in die *ἐνέργεια* auch unter einer gewissen Nothwendigkeit — *τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν, τοῦτο ποιεῖν* —, allein es

ist nicht mehr dieselbe einfache und unvermittelte *ἀνάγκη*, mit welcher die *δυνάμεις ἄλογοι* wirken und leiden.

4. *ποιήσει* sc. *ὁ ποιῶν*. Vgl. den 3ten Excurs. Das Futurum drückt die abstracte Möglichkeit aus. Sofern die vernünftigen Vermögen auf das Entgegengesetzte gehen, so wäre es denkbar, dass man zu gleicher Zeit das Entgegengesetzte thun könnte. In der Ausführung (factisch) ist diess freilich unmöglich (*τοῦτο δὲ ἀδύνατον*).

5. Ueber das Verhältniss der *ὄρεξις* zur *προαίρεσις* vergl. Trendelenburg zu de anim. S. 180. 530. Hauptstelle darüber ist de mot. anim. c. 6 ff. 700, b. ff. Die *προαίρεσις* (oder *βούλησις*) ist eine Art der *ὄρεξις*, vernünftige *ὄρεξις*. Vgl. a. a. O. 700, b, 22: *βούλησις καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως*. 701, b, 33.: *οὕτως ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὰ ζῷα ὁρμῶσι, τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὔσης, ταύτης δὲ γινομένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως*. Eth. Nic. 1139, a, 18 ff. 23.: *ἡ προαίρεσις ὄρεξις βουλευτική*.

8. Den Satz *τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δυνάμει τοῦ ποιεῖν* gibt Alexander in der Paraphrase so wieder: *ὡς ἔστιν ἡ δύναμις τοῦ ποιεῖν, οὕτως ἔχει αὐτήν* 548, 5. Man könnte hieraus schliessen, statt des schwierigen *δυνάμει* habe er *δύναμις* gelesen — was allerdings die einfachste, auch von Brandis gebilligte Verbesserung wäre. Ein anderer Vorschlag ist, *δυνάμει* zu streichen. Man liest alsdann *τὴν δύναμιν ἔχει, ὡς ἔστι* (= *ἔξεστι*), *τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως κτλ.*

Die Worte *ἀφαιρεῖται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προςόντων ἔνια* erklärt Alexander richtig so: *ἔνια τῶν προςόντων τῷ προςδιορισμῷ, οἷον τὸ ἔχει ἢ τὸ ὡδί πως ἔχει, συμπεριειλημμένον ἔχει ἐν ἑαυτοῖς τό τε μηδενὸς κωλύοντος μηδὲ ἐμποδίζοντος, καὶ ἀφαιρεῖται ταῦτα, λέγω δὴ τὸ μὴ κωλύειν μηδὲ ἐμποδίζειν*. Schol. 548, 9. Der oben (§. 7.) aufgestellte *ὁρισμὸς* des *δυνατὸν κατὰ λόγον* war, es wirke *ὅταν ὀρέγηται οὗ τ' ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει*. In diesem *ὁρισμὸς* war implicite schon die Bedingung enthalten, dass kein äusseres Hinderniss vorhanden sein dürfe.

9. *ὧν ἐστὶν* = *ὧν ἔχει δύναμιν ὥστε ἅμα ποιεῖν αὐτά, οὕτω ποιήσει, ἤτοι ἅμα* Alex. 548, 15.

Cap. 6.

Begriff der ἐνέργεια und ihr Verhältniss zur δύναμις (Potenzialität).

1. Vgl. die Anm. zu 1, 3.

2. Nachdem Arist. die κατὰ κίνησιν λεγομένη δύναμις dargestellt hat, entwickelt er jetzt, unter dem Gesichtspunkt der ἐνέργεια, die zweite Bedeutung der δύναμις, (ἡ ἑτέρως λεγομένη δύναμις), das δυνάμει εἶναι, das potenzielle Sein. Beide Bedeutungen hängen zusammen, Arist. geht jedoch nicht genauer auf ihr gegenseitiges Verhältniss ein. — Δῆλον ἔσται ἅμα — d. h. während wir den Begriff der ἐνέργεια feststellen.

3. Das Bekker'sche Komma nach πρᾶγμα ist höchst sinnstörend. Die Worte μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει sind nicht blos ein erläuternder Beisatz, wie es nach dieser Interpunction scheinen könnte, sondern sie sind eine wesentliche adverbiale Bestimmung zu ὑπάρχειν. Ἐνέργεια ist τὸ ὑπάρχειν μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει. Ebenso Alex. 549, 15.

5. ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικὸν u. s. w. — hier fehlt offenbar die Apodosis: so verhält sich das Actuelle zum Potenziellen. Diese Apodosis wird gewonnen und überhaupt ein logisch befriedigenderes Verhältniss der Satztheile hergestellt, wenn so interpungirt wird: τὸ δ' ἐνεργείᾳ (δῆλον — συνορᾶν) ὡς τὸ οἰκοδομοῦν κτλ. Wobei das ὅτι, das die Vulgate nach συνορᾶν einschaltet, um eine Verbindung der Sätze herzustellen, mit Cod. A^b ausgestossen worden ist.

6. Der Sinn des §. ist auf den ersten Anblick klar, und Alexander gibt ihn richtig so an: ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς (d. h. je von den gegenüberstehenden Gliedern dieser Verhältnisse) θάτερον μόριόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια, τό τε ὁρᾶν καὶ τὸ ἐγρηγορέναι, θάτερον δὲ τὸ δυνατόν, τό τε μύον καὶ τὸ καθεῦδον. Allein bei dieser einzig möglichen Auffassung kann der Bekker'sche Text in keiner Weise beibehalten werden. Wird ἀφορίζειν in seiner gewöhnlichen Bedeutung gefasst = absondern, absondernd zutheilen, so ist nothwendig mit E und dem Texte Bessarion's statt θάτερον μόριον zu lesen θατέρῳ μορίῳ, oder es ist mindestens, wenn θάτερον μόριον festgehalten werden will, das θατέρῳ des zweiten Glieds mit Alex. gleichfalls in θάτερον zu verändern (= „als das eine Glied sei die ἐνέργ. abgesondert").

Ein der letztern Auslegung ganz entsprechendes Beispiel ist Plat. Conv. 205, C.: ἀπὸ πάσης τῆς ποιήσεως ἓν μόριον ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προςαγορεύεται. Im gleichen Sinne gebraucht steht ἀφωρισμένος auch sonst bei Arist., z. B. Met. XI, 7, 20: τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἐπιστημῶν ἑκάστη περὶ ἕν τι γένος ἀφωρισμένον ἐστίν. III, 5, 9. I, 1, 10. IX, 5, 8. Rhet. I, 1. 1355, b, 8.: οὐκ ἔστιν ἑνός τινος γένους ἀφωρισμένου ἡ ῥητορική. — Oder aber kann ἀφορίζειν im Sinne von ὁρίζειν genommen werden, (vgl. Met. III, 6, 2. X, 1, 35. 4, 15. XI, 12, 21. Categ. 3, b, 32. 5, b, 12. 8, b, 4. 12, b, 39. Polit. I, 13. 1260, b, 1. IV, 5. 1292, b, 4. Phys. III, 8. 208, a, 6.: οὐ μόνον δυνάμει ἀλλ' ὡς ἀφωρισμένον, auch ἀφορισμὸς für ὁρισμός Cat. 3, b, 22.) eine Bedeutung, in welcher es besonders bei den Peripatetikern gebräuchlich ist (z. B. Theophr. Metaph. 314, 23. 320, 7. 10. Brand.), so dass also ἐνέργεια ἀφωρισμένη in unserer Stelle dasselbe wäre, was sonst ἐνέργ. ὡρισμένη, „die bestimmte Wirklichkeit“ (vgl. δύναμις ὡρισμένη Met. VI, 2, 16. IX, 8, 2.; ἀδυναμία διωρισμένη X, 10, 1.; ἀδυναμία διορισθεῖσα X, 4, 16.). In diesem Falle nun ist gleichfalls mit F^b zu lesen: θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια ἀφωρισμένη, θάτερον δὲ τὸ δυνατόν. Vgl. Bonitz, obs. crit. in Met. S. 101, der die zuletzt angeführte Erklärung vorzieht.

7. Zwei Textverderbnisse in diesem §. hat Bonitz a. a. O. S. 47 glücklich verbessert. Zuerst ist statt τὸ ἀνάλογον mit F^b (Alexander) τῷ ἀνάλογον zu schreiben, nach vielfach bezeugtem aristotelischem Sprachgebrauche. Vgl. Met. XII, 4, 7. 5, 2. 9. 11. De anim. 431, a, 22. De part. anim. 644, a, 21. Eth. Nic. VII, 6. 1148, b, 10.; und die gleiche Lesart ist herzustellen Met. XIV, 6, 19., wo Bekker ἓν δὲ τὸ ἀνάλογον in den Text gesetzt hat, während die Codd. EJ^b und Alexander das Richtige (τῷ ἀνάλ.) geben. Auch Poet. 1457, b, 25., wo die Handschriften zwischen τὸ und τῶν schwanken. Ebenso τῷ ἐφεξῆς IV, 2, 31. VI, 4, 4 (wo Bekker zwar τὸ hat, die besten Handschriften aber τῷ geben), XII, 1, 2. Phys. 198, a, 35 (mit Cod. E.) de anim. 414, b, 33.

Ferner ist im Folgenden (mit Bessarion) statt τὸ δ' ἐν τῷδε offenbar τόδ' ἐν τῷδε zu lesen. Potenzialität und Actualität, will Arist. sagen, sind reine Verhältnissbegriffe; sie sind nicht fest abzugrenzen, sie drücken nur ein gewisses gegenseitiges Verhältniss

aus, das aber bei Verschiedenem einen verschiedenen Character und verschiedene Namen annimmt. Die Actualität characterisirt sich bald ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν (die aristotelische Definition der κίνησις als ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐνέργεια oder ἐντελέχεια ist bekannt), bald ὡς οὐσία πρός τινα ὕλην. Was ist also Actualität? Eben nur dieses εἶναι πρός τι oder ἔν τινι. Ἐνεργείᾳ ist die fertige Bildsäule im Verhältniss zum rohen Erz, der Wachende im Verhältniss zum Schlafenden: beides sind aber ganz verschiedene Dinge: die erstere ἐνέργεια hat mit der letztern nichts gemein als das analoge Verhältniss, sofern nämlich der Wachende zum Schlafenden sich analog verhält wie die Bildsäule zum Erz (ὡς τοῦτο πρὸς τοῦτο, τόδε πρὸς τόδε), sofern, wie der Hermes am Holz (ἐν τῷ ξύλῳ), analog die Seele (die ἐντελέχεια τοῦ σώματος φυσικοῦ) am Körper ist (ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ, τόδε ἐν τῷδε). Vgl. Met. V, 6, 28.: κατ' ἀναλογίαν ἓν ἐστι ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. Phys. 191, a, 8. De generat. et corr. 333, a, 28. Eth. Nic. 1096, b, 28. 1131, a, 31. Poet. 1457, b, 16: τὸ δὲ ἀνάλογον λέγω, ὅταν ὁμοίως ἔχῃ τὸ δεύτερον πρὸς τὸ πρῶτον καὶ τὸ τέταρτον πρὸς τὸ τρίτον. λέγω δ' οἷον — ὃ γῆρας πρὸς βίον, καὶ ἑσπέρα πρὸς ἡμέραν. Top. 108, a, 8 ff.

8. Das Unbegrenzte und Leere ist in anderer Weise δυνάμει, als der Sitzende und die Augen Zudrückende. Der Sitzende ist δυνάμει ein Gehender, der die Augen Zudrückende δυνάμει ein Sehender: aber was diese beiden δυνάμει sind, können sie einmal ἐνεργείᾳ sein, ihre δύναμις kann einmal in ἐνέργεια übergehen (ταῦτα ἐνδέχεται καὶ ἁπλῶς ἀληθεύεσθαί ποτε). Nicht ebenso ist es beim ἄπειρον. Das ἄπειρον ist immer nur δυνάμει, nie ἐνεργείᾳ (oder ἐνεργείᾳ χωριστόν), weil die Theilung ins Unendliche fortgeht und nie zu Ende kommt, nie zu etwas Fertigem wird. Nur γνώσει wird das ἄπειρον ein χωριστόν, und hört auf δυνάμει zu sein: der Begriff des Unendlichen ist ein begrenzter Begriff, vgl. Met. II, 2, 16.: ἀπείρῳ οὐθενὶ ἔστιν εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶν τὸ ἀπείρῳ εἶναι. (Anders erklärt Alexander das γνώσει 551, 5.). — Hinsichtlich des ἄπειρον vgl. Phys. III, 5 ff., hinsichtlich des κενὸν IV, 6 ff.

11—16. Dieser Abschnitt, den übrigens die Codd. E u. T, die beiden lateinischen Uebersetzer, so wie auch Alexander (nach Bonitz 551, 19. Anmerkung) nicht kennen, und der sich durch auffallende Nachlässigkeit des Styls auszeichnet, der jedoch den

Gedanken nach ächt aristotelisch ist, und wesentlich hergehört, stellt den Begriff der ἐνέργεια im Unterschied von der κίνησις fest. Zuvor war zwischen beiden Begriffen nicht bestimmt unterschieden worden (vgl. z. B. §. 7: τὸ ἐνεργείᾳ — τὸ μὲν ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν), jetzt wird die ἐνέργεια als vollendete Thätigkeit, die ihr Ziel unmittelbar in sich selbst hat, gegenübergestellt der κίνησις als dem unvollendeten Streben, das sein Ziel, sein οὗ ἕνεκα ausser sich hat. Die κίνησις ist wesentlich ἀτελής, sie ist πρᾶξις οὐ τελεία: die ἐνέργεια dagegen ist eine solche κίνησις oder πρᾶξις, die zugleich τέλος ist (ᾗ ἐνυπάρχει τὸ τέλος). Das Sehen, das Denken ist eine auf einen Zweck gerichtete Thätigkeit (κίνησις, πρᾶξις), die zugleich ein Erreichthaben des Zwecks (ἐνέργεια τελεία) ist, während beim Gehen, Lernen u. s. f. Thätigkeit und Zweck auseinanderfallen, die Thätigkeit nur Mittel ist für einen ausser ihr liegenden Zweck. Vgl. Phys. 201, b, 31 (= Met. XI, 9, 17): ἡ κίνησις ἐνέργεια μέν τις, ἀτελὴς δέ. De anim. 417, a, 16: ἔστιν ἡ κίνησις ἐνέργειά τις, ἀτελὴς μέντοι. 431, a, 6.: ἡ γὰρ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν. Doch hält Arist. in seinem Sprachgebrauche den oben festgestellten Gegensatz von κίνησις und ἐνέργεια nicht fest. Vgl. Met. XI, 9, 5.: τὴν τοῦ δυνάμει ὄντος ἐνέργειαν (z. B. τὴν μάθησιν, βάδισιν, γήρανσιν) λέγω κίνησιν. Weiter unten §. 9 und in der Parallelstelle der Physik gebraucht Arist. statt ἐνέργεια den Ausdruck ἐντελέχεια. Vgl. über das Verhältniss beider Begriffe die Anm. zu XI, 9, 5.

11. αἱ περὶ τὸ τέλος πράξεις sind die πράξεις τέλειαι, αἷς ἐνυπάρχει τὸ τέλος, z. B. das Sehen, Denken. — Zu ὧν ἐστι πέρας vgl. §. 13: εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι, ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ. Die Thätigkeit, die nur κίνησις ist, erlischt im erreichten Ziel, das Ziel ist ihre ausschliessende Grenze, während bei der ἐνέργεια Thätigkeit und Zweck (Perfectum und Präsens) zusammenfallen, die Thätigkeit in jedem Augenblick Verwirklichung des Zwecks ist.

12. Das Perfectum bezeichnet eine in der Gegenwart völlig abgeschlossene Handlung; μεμάθηκα heisst: das Geschäft des Lernens (die κίνησις) ist völlig beendigt, gehört der Vergangenheit an, und reicht in die Gegenwart nur herüber mittelst seines Resultats, das Zweck jener Thätigkeit gewesen war. Bei den Thätigkeiten der genannten Art also fällt Thätigkeit und Resultat, Mittel und

Zweck auseinander als Präsens und Perfectum, μανθάνει und μεμάθηκεν ist nicht eins und dasselbe. Bei der ἐνέργεια dagegen fällt Beides zusammen: εὐδαιμονεῖ und εὐδαιμόνηκεν ist identisch: die Handlung ist in jedem Augenblick das bezweckte Ergebniss.

14. λέγειν ist grammatisch unmöglich: man schreibe entweder λέγω (wie §. 16) oder λέγομεν.

15. κινεῖται καὶ κεκίνηκεν fällt auf: man erwartet auf den ersten Anblick, nach Analogie der vorangegangenen Beispiele, κινεῖ καὶ κεκίνηκεν, oder, wie Cod. A[b] hat, κινεῖται καὶ κεκίνηται. Ist der hergebrachte Text richtig, so will Arist. wahrscheinlich diess damit sagen: diejenigen Thätigkeiten, die nur κινήσεις oder πράξεις ἀτελεῖς sind, haben ferner diess Eigene, dass sie theils activer, theils passiver Natur sind, dass bei ihnen das ποιεῖν und das πάσχειν, das κινεῖν und das κινεῖσθαι sich an zwei verschiedene Subjecte vertheilt, während die ἐνέργειαι reflexiver Natur sind und nicht in den Gegensatz des Activen und Passiven auseinanderfallen.

Cap. 7.

Nähere Bestimmung des potenziellen Seins. Wann ist Etwas potenziell ein Anderes?

2. ἴσως steht in dem I, 5, 31 Anm. angegebenen Sinne, nicht aber, um die Behauptung zweifelhaft zu machen. Weiter unten §. 6 sagt Arist. ganz assertorisch: τὸ σπέρμα οὔπω· δεῖ γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ μεταβάλλειν. Der Same ist nur bewegende Ursache, und bedarf noch, um einen Menschen zu erzeugen, der ὕλη: vgl. die Anm. zu VIII, 4, 8.

5. τούτῳ ist schwierig. Alexander bezieht es auf οἰκία (was in grammatischer Hinsicht nicht beispiellos wäre bei Arist.), und fasst καὶ τῇ ὕλῃ als erläuternden Beisatz („in ihm, nämlich in der Materie"). Ueber diese Bedeutung von καὶ s. d. Anm. zu VII, 12, 10. — Das Haus gehört jedoch unter den ersten Fall des §. 4, unter Dasjenige, was ἀπὸ διανοίας aus einem Potenziellen ein Actuelles wird, und bei diesem Potenziellen ist der Wille des Subjects eine wesentliche Bedingung (ὅταν βεληθέντος γίγνηται). Ob daher nicht τούτῳ den Baumeister bedeutet? Freilich hat sonst bei Arist. nur αὐτός eine so prägnante Bedeutung.

8. Vgl. Met. VII, 7, 23 ff. Das Potenzielle wird, wenn es actuell geworden ist, zu einem ἐκείνινον herabgesetzt. Das Holz, das potenziell eine Kiste ist, ist ein τόδε: sobald es Kiste geworden ist, ist es nur noch ein ἐκείνινον: die Kiste ist nicht mehr Holz, sondern hölzern. — Auf diese Weise je vom Actuellen zum Potenziellen rückwärts gehend findet man die ὕλη πρώτη, ἣ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται ἐκείνινον.

9. τὸ ὕστερον ist je das Entwickeltere, Concretere, das der πρώτη ὕλη ferner steht. Ist das Holz erdig, so ist die Erde δυνάμει Holz, ist die Erde luftig, so ist die Luft δυνάμει Erde, und so ist immer Dasjenige, das dem ἐκείνινον als τόδε (wie z. B. dem Hölzernen das Holz) zu Grunde liegt, die δύναμις (ὕλη) des nachfolgenden Actuelleren. Wie τὸ ξύλον δυνάμει κιβώτιόν ἐστιν, so ἀεὶ ἐκεῖνο (dasjenige nämlich, wornach das ἐκείνινον genannt wird) δυνάμει τὸ ὕστερόν ἐστιν. Ἐκεῖνο ist Subject, τὸ ὕστερον Prädikat. — Was ἁπλῶς bedeutet, erklärt sich aus dem folgenden §. — Ebenso erklärt sich das εἰ οὕτως ἡ γῆ μὴ ἄλλο ἀλλ' ἐκείνινον aus εἰ ὁ ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος §. 11. Wäre die Luft unmittelbar Feuer und nicht feurig, wäre sie ἄλλο und nicht ἐκείνινον, so wäre der Regress zu einem Potenzielleren abgeschnitten. — Anders als Bekker interpungirt Trendelenburg (zu de anim. S. 300). Er setzt nach πάλιν ἡ γῆ ein Kolon, indem er diese Worte noch zum vorhergehenden Satze zieht.

11. Augenscheinlich ist die Bekker'sche Lesart κατ' ἄλλο unrichtig, und es ist mit den besten Zeugen (Cod. A[b] Alexander, Bessarion, auch Aldus und einer Randbemerkung des Cod. E) κατ' ἄλλο zu schreiben. Ebenso Waitz Org. II, 403. Das ἐκείνινον, z. B. τὸ ξύλινον λέγεται κατὰ τὸ ξύλον und nicht κατὰ τοῦ ξύλου. Vgl. §. 16: καὶ ὀρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην. VII, 6, 10. IX, 8, 20. und das zu IV, 2, 4 Bemerkte. „Von etwas prädicirt werden“ (λέγεσθαι κατά τινος) und „nach etwas benannt werden“ (λέγεσθαι κατά τι) ist wesentlich verschieden.

Cap. 8.

Die ἐνέργεια ist πρότερον τῆς δυνάμεως, λόγῳ, χρόνῳ und οὐσίᾳ.

Sie ist πρότερον λόγῳ — §. 5. 6; χρόνῳ — §. 7 — 13; οὐσίᾳ — §. 14 ff. Und zwar πρότερον οὐσίᾳ aus folgenden Gründen: a. weil

das dem Werden nach Spätere dem Begriff und der Realität nach früher ist (§. 14); b. weil alles Werdende um eines Zwecks willen, die δύναμις also um der ἐνέργεια willen ist, mithin die erstere die letztere voraussetzt, (oder: weil die ἐνέργεια τέλος, das τέλος aber ἀρχή ist) (§. 15. 16). c. aber nicht nur προτέρα, auch κυριωτέρως προτέρα ist die ἐνέργεια, weil nur dasjenige, was nicht (seiner οὐσία nach) δύναμις, sondern ἐνέργεια ist, ewig und unvergänglich, alles δυνάμει Seiende dagegen vergänglich ist. Τὰ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον: denn das Mögliche kann ebenso gut nicht sein als sein, was aber möglicher Weise nicht ist, ist vergänglich. Von dem schlechthin Unvergänglichen und Nothwendigen (τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων) ist somit nichts ein schlechthin (oder seinem ganzen Wesen nach) potenziell Seiendes (δυνάμει ἐστιν ὂν ἁπλῶς) (§. 27—38).

1. τὸ πρότερον διώρισται ποσαχῶς λέγεται — Met. V, 11.

2. Alex. Schol. 555, 8: ἀρχὴν κινητικὴν καὶ στατικὴν τὴν φύσιν λέγει. οὕτω γὰρ αὐτὴν ἐν τῇ φυσικῇ (II, 1. 192, b, 14 ff.) ὡρίσατο, ὅτι ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας, ἐν ᾧ πρώτῳ καθ' αὑτὸ πέφυκε καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Zur ersten Definition der δύναμις, sie sei ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο ist zu vergleichen Met. V, 12, 20.: ὥστε ὁ κύριος ὅρος τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ᾗ (leg. ἢ ᾗ) ἄλλο, zur zweiten, sie sei ὅλως πᾶσα ἀρχὴ κινητικὴ ἢ στατικὴ Met. V, 12, 5.: λεγομένης τῆς δυνάμεως τοσαυταχῶς καὶ τὸ δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον λεχθήσεται τὸ ἔχον κινήσεως ἀρχὴν ἢ μεταβολῆς (καὶ γὰρ τὸ στατικὸν δυνατόν τι) ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον. Der Zusammenhang von §. 2 und 3 ist folgender: δύναμις ist ἀρχὴ μεταβλητικὴ (oder κινητική) nicht nur ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο, sondern auch, wie bei der Natur, die gleichfalls δύναμις ist, ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό: δύναμις ist folglich ὅλως (d. h. gleichviel ob ἐν ἄλλῳ oder ἐν αὐτῷ) πᾶσα ἀρχὴ κινητικὴ ἢ στατική. Der §. 3 motivirt somit die am Schluss von §. 2 gegebene allgemeinere Fassung der fraglichen Definition. Aus dem eben erörterten Gedankenzusammenhang zwischen §. 2 u. 3 wird zugleich klar, warum §. 2 statt ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο nicht wie sonst (vgl. zu V, 12, 1 und IX, 1, 7.) ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο (= ἐν ἄλλῳ ἢ ἐν ταὐτῷ ἀλλ' ᾗ ἄλλο) steht.

3. Vgl. die entsprechende Definition der φύσις Met. V, 4, 2.: φύσις λέγεται, ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν

αὐτῷ ᾗ αὐτῷ (leg. *αὐτὸ*) *ὑπάρχει*. De coel. 301, b, 17: *φύσις μὲν ἐστιν ἡ ἐν αὐτῷ ὑπάρχουσα κινήσεως ἀρχή, δύναμις δ' ἡ ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο.*

4. *χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ* — sofern zeitlich jedem Actuellen ein Potenzielles, jedem Potenziellen aber hinwiederum ein Actuelles vorangeht.

5. *Τῷ λόγῳ* ist die *ἐνέργεια* früher als die *δύναμις*, da die *δύναμις* nur denkbar ist und ausgesagt wird in Beziehung auf die *ἐνέργεια*. *Ἐι οὖν* — ergänzt Alex. Schol. 555, 27. — *ἡ δύναμις τῇ ἐνεργείᾳ γινώσκεται, ἀνάγκη τὸν λόγον καὶ τὴν γνῶσιν τῆς ἐνεργείας προϋπάρχειν τοῦ λόγȣ καὶ τῆς γνώσεως τῆς δυνάμεως.*

7. *ἀριθμῷ δ' οὔ* (sc. *τὸ αὐτὸ*) bildet einen einschränkenden Gegensatz zu *τῷ εἴδει τὸ αὐτό*. Das Wirkende und das Gewirkte sind identisch der Art, aber nicht der Zahl nach. Alex. Schol. 556, 9.: *Ὁ Σωφρονίσκος ὁ ἐνεργήσας τουτέστι ποιήσας τὸν Σωκράτην, τῷ εἴδει ὄντα τὸν αὐτὸν τῷ Σωφρονίσκῳ, ἀλλ' οὐ τῷ ἀριθμῷ, πρότερός ἐστι Σωκράτȣς· ὁ γὰρ Σωφρονίσκος καὶ ὁ Σωκράτης τῷ μὲν εἴδει οἱ αὐτοί εἰσι, τῷ δ' ἀριθμῷ οὔ.* Aehnlich Met. VII, 8, 15.: *τὸ γεννῶν τοιȣ̃τον, οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε οὐδ' ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ.* In unserer Stelle ist übrigens der Zusatz *ἀριθμῷ δ' οὔ* so überflüssig, unmotivirt und störend, dass seine Aechtheit wohl bezweifelt werden darf. Er könnte aus der angeführten Parallelstelle des siebenten Buchs (die ohnehin weiter unten §. 10 ausdrücklich angezogen wird) geflossen sein.

9. Vgl. Met. XII, 7, 20. XIV, 5, 3. De gener. anim. 734, b, 21.: *ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτȣ.* De part. anim. 640, a, 24.: *τὸ ποιῆσαν πρότερον ὑπῆρχεν οὐ μόνον τῷ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῷ χρόνῳ· γεννᾷ γὰρ ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπον.* Phys. 202, a, 11.: — *οἷον ὁ ἐντελεχείᾳ ἄνθρωπος ποιεῖ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος ἀνθρώπȣ ἄνθρωπον.* De anim. 431, a, 3.

10. *εἴρηται ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις* — Met. VII, 7, 1 und 6. 8, 1 ff. und 15 ff.

12. Durch Ausübung einer Kunst, also durch Actualität, lernt man eine Kunst. Folglich wird die Potenzialität zur Actualität durch Actualität. Hierauf haben die Sophisten einen Trugschluss gebaut. Sie sagen: Jemand, der Zitherspielen (die Kunst des Zither-

spiels) lernt, spielt Zither. Besässe er diese Kunst, so würde er sie nicht erst lernen. Nun spielt er aber doch Zither. Folglich übt er die Kunst aus, ohne sie zu besitzen (*οὐκ ἔχων τὴν ἐπιστήμην ποιεῖ οὗ ἡ ἐπιστήμη*). Arist. löst dieses Sophisma durch die Bemerkung, dass von allem Werdenden ein Minimum immer schon geworden (vorhanden, actuell) ist. Von Demjenigen, was Jemand lernt, muss er ein Minimum schon im Voraus wissen: denn *πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων* oder *ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως* Met. I, 9, 47. Anal. Post. 71, a, 1. Eth. Nic. 1139, b, 26. Vgl. auch Plato's Menon 80, D., wo ein ähnliches *σόφισμα* vorkommt und besprochen wird, nebst Anal. Post. 71, a, 29. — Das Citat *ἐν τοῖς περὶ κινήσεως* geht auf Phys. VI, 6., vgl. bes. 236, b, 33.: *φανερὸν ὅτι πᾶν τὸ κινούμενον ἀνάγκη κεκινῆσθαι πρότερον.* — — *ὥστε κεκινημένον ἔσται τὸ κινούμενον.* 237, a, 17.: *τὸ μεταβάλλον ἀνάγκη μεταβεβληκέναι.*

15. Der Mittelbegriff dieses Schlusses (der übrigens der Sache nach das Nämliche sagt, wie §. 14) ist der Begriff *ἀρχή*. *Τὸ τέλος* (= *ἡ ἐνέργεια*) ist *ἀρχὴ* (Prinzip) des Werdenden oder Potenziellen: nun ist aber die *ἀρχὴ* immer das Früheste oder Erste: folglich ist die *ἐνέργεια* als *ἀρχὴ* früher als das im Werden Begriffene oder die *δύναμις*.

16. Die Actualität ist nicht um der Potenzialität willen, sondern die Potenzialität um der Actualität willen (*τῆς ἐνεργείας χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται*): folglich ist die Actualität das *οὗ ἕνεκα*, das (zweckliche) Prius der Potenzialität.

Den Worten *ἢ ὅτι οὐθὲν δέονται θεωρεῖν* ist es schwer einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Man streiche wenigstens mit Cod. A^b das *ἢ*, das diesen Satz als etwas Neues anknüpft. Alsdann erscheint er als nähere Motivirung des *ὡδί*.

17. Der Nerv der Argumentation ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich soll mittelst des Begriffs *εἶδος* hier dasselbe bewiesen werden, was oben mittelst des Begriffs *τέλος*. Die Form ist Ziel und Ruhepunkt (*τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστιν*) der Materie: nun ist die Materie *δύναμις*, die Form *ἐνέργεια*: folglich ist die *ἐνέργεια* das maassgebende Wesen (also das Prius) der *δύναμις*. — Ebenso, fügt Arist. bei, ist es bei Demjenigen, *ὧν τὸ τέλος κίνησις* (beim Tanzen

z. B., dessen τέλος eine bestimmte κίνησις ist). Auch bei diesem ist die ἐνέργεια früher als die δύναμις.

18. Der Schluss ist folgender. Der Lehrende glaubt den Lernenden zum τέλος geführt zu haben, wenn er ihn zur ἐνέργεια (zu selbstthätiger Betreibung der betreffendeu Wissenschaft oder Kunst) heranzieht und ausbildet: folglich ist die ἐνέργεια τέλος des Potenziellen (man ergänze: folglich οὐσίᾳ πρότερον). Dass die ἐνέργεια τέλος ist, soll erschlossen werden. Im folgenden §. wird zu dem Ende noch der Begriff ἔργον als Mittelbegriff zwischen beide eingeschoben, und so argumentirt: die ἐνέργεια ist ἔργον, das ἔργον aber τέλος, folglich ist die ἐνέργεια τέλος. (= §. 20: ἡ ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν — wozu noch die Anm. zu XI, 9, 5 zu vergleichen). Das Hausbauen (= ἐνέργεια) liefert ein objectives Product (ἔργον), das Haus: das Haus aber ist Zweck und Prius der δύναμις, der Baukunst: folglich ist auch das Hausbauen, die ἐνέργεια, früher als die δύναμις.

19. Ueber den Hermes des Pauson gibt Alexander folgende Geschichte zum Besten 559, 27 ff. Der Bildhauer Pauson soll eine Hermensäule gemacht haben, von der man nicht gewusst habe, ob sie auswendig oder inwendig des Steins sei. Auswendig sei sie nicht gewesen, da der Stein auf seiner Oberfläche durchaus keine Unebenheiten, kein Relief gehabt habe, sondern glatt gewesen sei, wie ein Spiegel. Man hätte desshalb glauben sollen, der Hermes sei inwendig des Steins und scheine durch denselben durch. Allein auch diess sei nicht glaublich gewesen, da der Stein gar keine Fugen und Brüche gezeigt habe, was doch hätte der Fall sein müssen, wenn man eine andere Figur in ihn eingeschlossen gehabt hätte. Es sei daher ein Räthsel gewesen, ob der Hermes auswendig oder inwendig sei, und wie er das eine oder das andere sein könne. — An Pauson, den bekannten Maler der Hässlichkeit, (vgl. O. Müller, Handb. d. Archäol. §. 137. Anm. 4.), den auch Arist. mehrmals erwähnt, z. B. Poet. 1448, a, 6. Polit. 1340, a, 36., ist dabei wohl schwerlich (mit Eckstein in der Encycl. von Ersch und Gruber Art. Pauson) zu denken, da der Pauson unserer Stelle nicht Maler, sondern ἑρμογλύφος ist und auch von Alexander so bezeichnet, überdiess von den meisten und besten Zeugen nicht Pauson, sondern Pason oder Passon geschrieben wird, (was jedoch in der angeführten

Stelle der Politik gleichfalls der Fall ist — vgl. Stahr's krit. Apparat).

21. Das Gleiche Eth. Eud. 1219, a, 13: *τὸ ἔργον λέγεται διχῶς· τῶν μὲν γάρ ἐστιν ἕτερόν τι τὸ ἔργον παρὰ τὴν χρῆσιν, οἷον οἰκοδομικῆς οἰκία ἀλλ' οὐκ οἰκοδόμησις καὶ ἰατρικῆς ὑγίεια ἀλλ' οὐχ ὑγίασις οὐδ' ἰάτρευσις, τῶν δ' ἡ χρῆσις ἔργον, οἷον ὄψεως ὅρασις καὶ μαθηματικῆς ἐπιστήμης θεωρία.* Vgl. auch was oben zu VI, 1, 8 über den Unterschied von *ποιεῖν* und *πράττειν* bemerkt worden ist.

Das erste *ἔνθα* bezieht Alex. 561, 3 auf die *οἰκοδόμησις*, das zweite auf die *ὄψις*. Der logische Zusammenhang und die Sache selbst spricht jedoch für die entgegengesetzte Auffassung. Die *ἐνέργεια* ist unmittelbar *τέλος* bei solchen Thätigkeiten, wie das Sehen (vgl. 6, 12.), *ὧν ἔσχατον* (= *τέλος*) *ἡ χρῆσις* (= *ἡ ἐνέργεια*): sie ist nicht unmittelbar *τέλος* bei solchen Thätigkeiten, wie das Bauen, die ein *ἔργον* (das Haus) zum Resultat und *τέλος* haben: nichtsdestoweniger ist auch bei den Thätigkeiten der letztern Art, (obwohl bei ihnen *ἐνέργεια* und *ἔργον* (*τέλος*) auseinanderfällt), die *ἐνέργεια* mehr *τέλος* als die *δύναμις* (das actuelle Bauen ist mehr *τέλος*, folglich *οὐσίᾳ πρότερον*, als das Vermögen zu bauen). Denn (§. 20) *ἡ οἰκοδόμησις* (= *ἡ ἐνέργεια*) ist *ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ* (= *ἐν τῷ ἔργῳ*) *καὶ ἅμα αὐτῷ*: folglich steht sie, die *ἐνέργεια* des Bauens, dem *τέλος* näher, ist mehr *τέλος*, als die *δύναμις* (die *οἰκοδομική*). — Alexander missdeutet den ganzen Passus.

27. Alex. Schol. 562, 16.: *δείξας ὅτι ἡ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα ἐστὶ καὶ λόγῳ καὶ χρόνῳ καὶ οὐσίᾳ, νῦν δείκνυσιν ὡς οὐχ ἁπλῶς οὕτως ἐστὶ προτέρα ἀλλὰ καὶ κυριωτέρως ἤτοι τιμιωτέρως.* Zum Inhalt des §. ist zu vergleichen de interpr. 13. 23, a, 21.: *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τὸ ἐξ ἀνάγκης ὂν κατ' ἐνέργειάν ἐστιν, ὥστε εἰ πρότερα τὰ ἀΐδια, καὶ ἡ ἐνέργεια δυνάμεως προτέρα. καὶ τὰ μὲν ἄνευ δυνάμεως ἐνέργειαί εἰσιν, οἷον αἱ πρῶται οὐσίαι, τὰ δὲ μετὰ δυνάμεως.* Met. XIV, 2, 3: *μὴ ἀΐδιον τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι.* — — *οὐδεμία ἐστὶν ἀΐδιος οὐσία, ἐὰν μὴ ᾖ ἐνεργείᾳ.* De coel. I, 12. und besonders Met. XII, 6., wo der gleiche Gedanke in der gleichen Weise ausgeführt und begründet wird.

30. Schlechthin vergänglich (*ἁπλῶς* oder *κατ' οὐσίαν φθαρτὸν*) ist, was überhaupt sein oder nicht sein kann: in gewisser Beziehung (*κατά τι*) vergänglich ist, was in Beziehung auf Qualität, Quanti-

tät, Ort u. s. w. das Gegentheil von dem sein könnte, was es ist. Die Sonne z. B. ist zwar nicht *ἁπλῶς* oder *κατ' οὐσίαν* vergänglich, aber *κατὰ τόπον*, sofern sie möglicherweise in entgegengesetzter Richtung sich bewegen könnte; sie hat *ὕλη τοπική*, wenn auch nicht *ὕλη φθαρτή* (nach VIII, 1, 15.), und in dieser Hinsicht also ist sie *δυνάμει*: aber *ἁπλῶς δύναμει*, ganz *δύναμις*, ist sie nicht.

32. *καίτοι* erklärt Alex. so. *Εἰπὼν ὅτι ἐν τοῖς πρώτοις καὶ ἀφθάρτοις τὸ δυνάμει οὐκ ἔστι καὶ δείξας αὐτὸ ἐπήγαγε „καίτοι ταῦτα πρῶτα", ὡς εἰ ἔλεγεν, ὅσα μὲν οὖν εἰσὶ πρῶτα, ἐν τούτοις τὸ δυνάμει οὐκ ἔστιν· ἀλλὰ μὴν τὰ ἀΐδια πρῶτα· ἐν αὐτοῖς ἄρα τὸ δυνάμει οὐκ ἔστιν* 563, 24.

33. Auch das *κινούμενον ἀΐδιον*, der Fixstern- und Planetenhimmel, ist nicht *κατὰ δύναμιν κινούμενον*, d. h. so, dass die Bewegung als solche *δυνάμει* ist, und auch nicht sein oder aufhören könnte (was §. 35 so ausgedrückt ist: *οὐ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως ἡ κίνησις αὐτῶν*): sondern nur das *πόθεν ποῖ*, d. h. die Richtung oder die Bahn der Bewegung (die bestimmte Bewegung) ist *δυνάμει*, und könnte auch das Gegentheil von dem sein was sie ist; (die Bewegung der Fixsternsphäre z. B. könnte denkbarerweise statt nach rechts auch nach links sein). In dieser Beziehung also, nämlich *κατὰ τόπον*, hat der Fixstern- und Planetenhimmel, obwohl ewiger Bewegung theilhaftig, *δύναμις* und *ὕλη*, (also *ὕλη τοπική* — vgl. die Anm. zu §. 30 und VIII, 1, 15. 4, 11.).

34. *οἱ περὶ φύσεως* bezieht Alexander 564, 2 auf Empedokles — was Karsten Emped. reliq. S. 421 annehmbar findet. Vgl. auch de coel. II, 1, 284, a, 26.

35. Vgl. de coel. II, 1. 284, a, 15 ff. De interpr. 23, a, 23.

36. De gen. et corr. 337, a, 2: *καὶ τἆλλα ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν· ὅταν γὰρ ἐξ ὕδατος ἀὴρ γένηται καὶ ἐξ ἀέρος πῦρ καὶ πάλιν ἐκ πυρὸς ὕδωρ, κύκλῳ φαμὲν περιεληλυθέναι τὴν γένεσιν διὰ τὸ πάλιν ἀνακάμπτειν.*

37. *ἐξ ὧν διώρισται* scheint auf IX, 2 zu gehen.

38. Arist. zieht aus der vorstehenden Erörterung eine Folgerung gegen die Ideenlehre. Ist die *ἐνέργεια* früher und besser als die *δύναμις*, die *δύναμις* später und schlechter als die *ἐνέργεια*, so ruht die Ideenlehre auf einer verkehrten Ansicht der Dinge: denn die Ideen sind *δυνάμει*, während das an ihnen Theilhabende *ἐνεργείᾳ*

ist. Die Wissenschaft z. B. ist *δύναμις*, der Wissende *ἐνεργεία*. Folglich sind die platonischen Ideen später und schlechter, als die an ihnen theilnehmenden Einzeldinge — was natürlich der platonischen Ansicht von den Ideen zuwiderläuft. Es ergibt sich hieraus, dass es ein Widerspruch ist, etwas, das nur *δυνάμει* ist, wie die Ideen, als Erstes, wahrhaft Seiendes, als substanziellen Realgrund der Dinge zu setzen. — Die Worte *οἱ ἐν τοῖς λόγοις* erklärt Alex. durch *οἱ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἐντετραφότες* 565, 1. Allein *οἱ λόγοι* sind das Dialectische, nach Met. I, 6, 12: *ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν* und XIII, 8, 46: *αἴτιον τῆς συμβαινούσης ἁμαρτίας, ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρευον καὶ ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλε.* Vgl. auch Met. I, 9, 6., wo Arist. mit *οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων* die feinern Beweisführungen der Platoniker zu Gunsten der Ideenlehre bezeichnet. Ebenso sagt Arist. von seinen Gegenbeweisen gegen die Ideenlehre XIII, 5, 11.: *περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν ὅμοια τοῖς τεθεωρημένοις.*

Cap. 9.

Die Actualität ist besser als die Potenzialität.

2. Statt *καὶ τὸ νοσοῦν* schreibt Bonitz (Obs. crit. S. 101) mit Recht *καὶ τὸ νοσεῖν* (sc. *δύνασθαι λεγόμενον*). Denn Dasjenige, was das Vermögen hat, gesund zu sein, ist nicht identisch mit Demjenigen, was (actuell) krank ist, sondern mit Demjenigen, was das Vermögen hat, krank zu sein. *Ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις* — sagt Arist. gleichdarauf — *τοῦ ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν.*

5. *ὥστ' ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν* — nämlich weil sie Gegensätze sind und sich ausschliessen. Das Warme und Kalte, Gesundheit und Krankheit, Ruhe und Bewegung u. s. f. sind sich entgegengesetzt, wie *ἕξις* und *στέρησις*: folglich (dieses „folglich" begründet Arist. nicht näher) ist je das Eine von ihnen gut, das Andere schlecht. (Met. IV, 2, 10. 26 sagt Arist., alle Gegensätze, Aehnliches und Unähnliches, Ruhe und Bewegung u. s. w. reduciren sich auf den Grundgegensatz des *ὄν* und *μὴ ὄν*: aber er setzt hier diesen Grundgegensatz nicht ausdrücklich in Beziehung zum Gegensatz des Guten und Bösen).

6. ἡ ἄρα ἐνέργεια βελτίων — nämlich, wie ausdrücklich beigefügt sein sollte, beim Guten: beim Schlechten (ἐπὶ τῶν κακῶν) ist es, wie der folgende §. ausführt, umgekehrt. Die Potenzialität ist immer beides zugleich, ein Zumal (oder eine ungesonderte Mischung) des Guten und Bösen: sie ist also (wegen des beigemischten Guten) besser, als die schlechte ἐνέργεια, schlechter (wegen des beigemischten Schlechten) als die gute ἐνέργεια. Ἐπὶ μὲν τῶν ἀγαθῶν ἡ ἐνέργεια βελτίων τῆς δυνάμεως, ἐπὶ δὲ τῶν κακῶν χείρων.

8. Arist. zieht eine gelegentliche Folgerung hinsichtlich des Schlechten. Τὸ κακὸν ὐκ ἔστι παρὰ τὰ πράγματα, d. h. παρὰ τὰ ἐνεργείᾳ ὄντα. Denn Alles, was δυνάμει κακὸν ist, ist zugleich δυνάμει ἀγαθόν, da das Potenzielle immer die Möglichkeit zum Entgegengesetzten ist. Das Schlechte existirt also nur als Actuelles, nicht παρὰ τὰ πράγματα, es ist nicht ein Potenzielles, sondern ὕστερον τῆς δυνάμεως. — Was Aristoteles mit dieser Bemerkung bezweckt, ist nicht ganz klar. Vielleicht ist sie gegen die Ansicht gerichtet, die ὕλη sei Prinzip des Bösen und das Böse selbst, eine Ansicht, zu der sich schon Plato, (namentlich in den Gesetzen und in seinen mündlichen Vorträgen — vgl. z. B. Met. XII, 10, 8. XIV, 4, 13 ff. Theophr. Metaph. 322, 14 ff.) hingeneigt hatte.

10. Der Rest des Capitels sucht den Vorzug der ἐνέργεια vor der δύναμις von einer neuen Seite aus ins Licht zu stellen. Es wird gezeigt, dass die ἐνέργεια auch der Erkenntnissgrund für das Potenzielle ist. Τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται §. 13. Man zieht Linien, fällt Perpendikel u. s. f., kurz man theilt eine Figur (Theilen aber ist Actualisiren: ἡ ἐντελέχεια χωρίζει VII, 13, 16), um ihr geometrisches Wesen zu erkennen, um zu wissen, was ihr δυνάμει ἐνυπάρχει. Durch Actualität also wird das Potenzielle erschlossen, gewissermassen producirt (ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις §. 14.): folglich steht die ἐνέργεια höher als die δύναμις.

11. Die drei Winkel eines Dreiecks sind = 2 R. Warum? Weil die Winkel um einen Punkt = 2 R, die drei Winkel des Dreiecks aber gleich sind den Winkeln um einen Punkt. Man ziehe eine Linie — und der Grund davon ist augenblicklich klar. — Auch hier also ist das Linienziehen, das Actualisiren, das ἀνάγειν

εἰς ἐνέργειαν der Erkenntnissgrund für das, was das Dreieck δυνάμει ist.

Der geometrische Satz, den Arist. hiebei im Auge hat, ist der von Euclid I, 32 (: Παντὸς τριγώνȣ μιᾶς τῶν πλευρῶν προεκβληθείσης ἡ ἐκτὸς γωνία δυσὶ ταῖς ἐντὸς καὶ ἀπεναντίον ἴση ἐστίν· καὶ αἱ ἐντὸς τȣ̃ τριγώνȣ τρεῖς γωνίαι δυσὶν ὀρθαῖς ἴσαι εἰσίν) entwickelte. Die Worte εἰ ἦν ἀνῆκτο· ἡ παρὰ τὴν πλευρὰν (sc. γωνία) sind von mir falsch übersetzt worden: die Uebersetzung sollte lauten „wollte man einen äussern Winkel an dem einen Schenkel bilden": doch ist nicht ganz klar, ob darunter die Verlängerung von *ΒΓ* nach *Δ* oder die Ziehung von *ΓΕ* (Fig. 51. der Ausg. von Camerer) zu verstehen ist. — Einstimmig haben die Handschriften δύο ὀρθαὶ τὸ τρίγωνον: das sonst Gebräuchliche ist δύο ὀρθαῖς, vergl. z. B. Met. XIII, 10, 6: πᾶν τρίγωνον δύο ὀρθαῖς (so Bekker: die besten kritischen Zeugen, E A[b] und Bessarion haben jedoch auch an dieser Stelle ὀρθαί), Anal. Pr. 67, a, 17. 25. 74, a, 28. Phys. 200, a, 30. Allein auch δύο ὀρθαὶ ist in der Ordnung: τρίγωνον bezeichnet alsdann nicht die Figur, sondern die Summe der drei Winkel. Vergl. hiefür Anal. Post. 73, b, 31: καθ' αὑτὸ τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαῖς ἴσον.

12. Der bekannte Satz Eucl. III, 31. (fig. 269): ἡ ἐν τῷ ἡμικυκλίῳ γωνία ὀρθή. Die ἴσαι τρεῖς sind die drei Radien *ΒΕ*, *ΕΓ* und *ΕΔ*, von denen die beiden ersten zusammen die Basis des Dreiecks bilden, der dritte (*ΕΔ*) den vom Halbirungspunkte der Basis aus errichteten Perpendikel darstellt, (wozu jedoch eine andere Figur als 269, nämlich ein gleichschenklichtes Dreieck zu denken ist). — Die Uebersetzung würde richtiger so lauten: „weil, wenn die drei Linien gleich sind, nämlich die zwei, welche die Grundlinie bilden, und die vom Mittelpunkt aus errichtete perpendikuläre, — dem Kundigen der Grund jenes Satzes augenblicklich einleuchten muss." Wird die dritte Linie (der dritte Radius) als Perpendikel gedacht, so ist der Satz unmittelbar klar, weil alsdann der rechte Winkel aus zwei halben rechten besteht. Vergl. Anal. Post. II, 11. 94, a, 28 ff.

14. Das einzelne Actuelle (ἡ κατ' ἀριθμὸν ἐνέργεια) ist später als seine δύναμις: τοῦδε τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη, ἣ δυνάμει ἐστὶν ἄνθρωπος 8, 8.

Cap. 10.

Das Wahre und das Falsche.

Dieses Capitel gehört nicht hieher. Eine Untersuchung des Wahren und Falschen, also desjenigen Seins, das nicht objectiv, sondern nur im Denken existirt (nach Met. VI, 4, 4), gehört, wie Met. VI, 4 nachgewiesen wird, überhaupt nicht in die Metaphysik, (sondern ins Organon). In der angegebenen Stelle, Met. VI, 4, (die überhaupt als Parallelstelle für das vorliegende Capitel zu vergleichen ist) kommt auch die Frage nach dem Wahren und Falschen nur zur Sprache, um abgewiesen zu werden. — Was den Anordner der Metaphysik bewogen hat, dieses Capitel hieher zu stellen, ist ohne Zweifel der Umstand, dass darin aus dem Begriff des Wahren und Falschen Folgerungen gezogen werden für die einfachen und ewigen Substanzen und das Wissen von denselben. Die einfachen und ewigen Substanzen sind es aber, zu welchen überzugehen die metaphysische Untersuchung bereits den Anlauf genommen hat.

---

1. Ueber *συγκεῖσθαι* und *διῃρῆσθαι* vgl. die Anm. zu VI, 4, 2 und 3. — Das Folgende übersetzt Hengstenberg: „Oder sind etwa die Dinge oder sind sie nicht, je nachdem man wahr oder falsch redet?" Er hat also anders, aber nicht richtig interpungirt. Man verbinde *ἐναντίως ἢ τὰ πράγματα* = *ἐναντίως τοῖς πράγμασιν*.

3. Bonitz berichtigt (obs. crit. S. 35) die Interpunction Bekker's. Der letztern zufolge erscheint der Satz *τὸ μὲν εἶναι — πλείω εἶναι* als Apodosis, was er der Sache nach durchaus nicht ist. Er ist vielmehr ein erläuternder Zwischensatz, der nur das im Eingang des Capitels Gesagte wiederholt, indem er das *συγκεῖσθαι* aufs *εἶναι*, das *μὴ συγκεῖσθαι* aufs *μὴ εἶναι* zurückführt: er wird daher am besten in Parenthese gesetzt. Wirkliche Apodosis ist der Satz *περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα κτλ.*, wobei *οὖν*, wie so oft, den Faden des grammatischen Zusammenhangs wieder aufnimmt.

4. Wenn ich von einem Sitzenden sage, er sitze, so ist diese Behauptung wahr: aber sie kann im nächsten Augenblicke falsch sein: *περὶ τὰ ἐνδεχόμενα τἀναντία ἐνδέχεται ὁτὲ μὲν ἀληθεύειν*,

ὁτὲ δὲ ψεύδεσθαι. Hinsichtlich des Unveränderlichen (des Mathematischen, des Geometrischen, der Gestirnwelt) ist diess nicht möglich: περὶ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν ἀεὶ ταῦτα (man schreibe ταὐτὰ) ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. Die Behauptung, die Sonne sei eine Kugel, ist ewig wahr; die Behauptung, die Diagonale sei commensurabel, ist ewig falsch.

5. Beim Nichtzusammengesetzten oder Einfachen gibt es kein Wahres und Falsches: denn wahr ist das richtig Zusammengesetzte, falsch das nicht richtig Zusammengesetzte: (de anim. 430, a, 26.: ἡ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων): jene Begriffe (jene Art des Seins) haben also aufs Nichtzusammengesetzte keine Anwendung, oder wenigstens in einem andern Sinn: so nämlich, dass man unter ἀληθεύειν versteht das Erfassen in Gedanken (θιγεῖν), unter ψεύδεσθαι das Nichtwissen (ἀγνοεῖν). Was Diagonale ist, davon habe ich entweder eine Vorstellung oder nicht: wahrreden oder falschreden, überhaupt also ein Urtheilen (ein καταφάναι), findet hier nicht Statt, sondern nur ein φάναι, weil es eine einfache Vorstellung ist, um was es sich handelt. Ebenso VI, 4, 4. Analog de anim. 431, a, 8: τὸ αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν.

6. Vgl. Theophr. Metaph. 319, 2 f. — Arist. unterscheidet in uns. St. φάσις und κατάφασις: φάσις ist das einfache Aussprechen eines Begriffs ohne beigefügtes Urtheil weder über sein Sein noch über sein Nichtsein (vgl. de interpr. 16, b, 27 ff.), κατάφασις dagegen ist eine bejahende Aussage. S. Waitz z. Organon 32, a, 28.

7. Unter den μὴ συνθεταὶ οὐσίαι versteht Arist. näher diejenigen Substanzen, die nicht ein σύνθετον oder σύνολον, sondern ἄνευ ὕλης (ἐν δυνάμει) und schlechthin ἐνεργείᾳ, also reine Formen sind, und als solche kein Werden und Vergehen haben — was Alles streng genommen nur auf die Gottheit Anwendung findet, wie auch nur diese τὸ ὂν αὐτὸ genannt werden kann. In Beziehung auf die Gottesidee also findet nach Arist. keine ἀπάτη, sondern, wenn je, nur ἄγνοια statt; man kann sie entweder θιγγάνειν (νοεῖν) oder ἀγνοεῖν, aber ein ἀπατηθῆναι findet hinsichtlich ihrer nicht statt, (weil hier keine falsche Verbindung von Subject und Prädikat möglich ist). Ebenso sagt Arist. de anim. 430, b, 29 (: ὥσπερ

τὸ ὁρᾶν τῶ ἰδίω ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, ὐκ ἀληθὲς ἀεί, ὅπως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης), die Möglichkeit von Wahrheit und Irrthum finde nur statt, wenn etwas von etwas (τὶ κατὰ τινὸς) prädicirt werde (also wo Ding und Eigenschaft auseinanderfallen), nicht aber beim unmittelbaren Erfassen eines Dings mittelst des specifischen Sinnes oder im Denken: im letztern Fall, also namentlich bei Solchem, was ἄνευ ὕλης ist, finde kein Irrthum und keine Täuschung statt.

10. Wenn, wie Alex. die Stelle fasst und erklärt, ἓν μὲν (= ἕνα μὲν τρόπον) und τὸ δὲ ἓν (= ἄλλον δὲ τρόπον) sich auf einander bezieht, so ist anders, als Bekker thut, zu interpungiren. Vielleicht ist so zu schreiben ἓν μέν ἐστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, εἰ δὲ μὴ σύγκειται, ψεῦδος, ἓν δέ, εἴπερ ὂν ἁπλῶς, ὅπως ἐστιν. Das ὅπως wird alsdann im folgenden §. in wiederholter Erläuterung näher bestimmt. Alexander interpungirt die letzten Worte so: τὸ δὲ ἓν (sc. ἐστιν), εἴπερ ὂν ὅπως ἐστίν (= εἴπερ ἐστὶν ἁπλῶν).

Zehntes Buch.

Das zehnte Buch ist vorherrschend logischen Inhalts. Es erörtert den Begriff des Eins (τὸ ἓν) (Cap. 1. 2.), des Vielen, Identischen, Aehnlichen, Andern (ἕτερον), Unähnlichen und Verschiedenen (διάφορον) (Cap. 3.), des Entgegengesetzten (ἐναντιόν) (Cap. 4—6)., des Mittleren, τὸ μεταξύ (Cap. 7.), des ἕτερον τῷ εἴδει (Cap. 8. 9.) und ἕτερον τῷ γένει (Cap. 10.).

Dass diese Erörterungen einen wesentlichen Bestandtheil der Metaphysik bilden, leidet keinen Zweifel. Aristoteles nimmt sie ausdrücklich für die Metaphysik in Anspruch. Vgl. III, 1, 10: πρὸς δὲ τύτοις (muss in den Aporieen untersucht werden), περὶ ταὐτῦ καὶ ἑτέρυ καὶ ὁμοίυ καὶ ἀνομοίυ καὶ ταὐτότητος καὶ ἐναντιότητος, καὶ περὶ προτέρυ καὶ ὑστέρυ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν τοιύτων,

περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ τῶν ἐνδόξων μόνον ποιύμενοι τὴν σκέψιν, τίνος ἐστὶ θεωρῆσαι περὶ πάντων. ἔτι δὲ τέτοις αὐτοῖς ὅσα καθ' αὑτὰ συμβέβηκεν· καὶ μὴ μόνον τί ἐστι τέτων ἕκαςον, ἀλλὰ καὶ ἆρα ἓν ἑνὶ ἐναντίον (was X, 4. 5. untersucht wird). IV, 2, 10.: τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης (der Metaphysik) ἐστὶ θεωρῆσαι περὶ ταὐτᾶ καὶ ὁμοίε καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιέτων. 2, 15.: τῷ δ' ἑνὶ πλῆθος ἀντίκειται, ὥστε καὶ τἀντικείμενα τοῖς εἰρημένοις, τό τε ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται ἢ κατὰ ταῦτα ἢ κατὰ πλῆθος καὶ τὸ ἕν, τῆς εἰρημένης γνωρίζειν ἐπιστήμης· ὧν ἐστι καὶ ἡ ἐναντιότης· ὥστ' ἐπειδὴ πολλαχῶς τὸ ἓν λέγεται, καὶ ταῦτα πολλαχῶς μὲν λεχθήσεται, ὅμως δὲ μιᾶς ἅπαντά ἐστι γνωρίζειν. 2, 19: φανερὸν ἓν ὅτι μιᾶς ἐπιστήμης περὶ τέτων καὶ τῆς ἐσίας ἐστὶ λόγον ἔχειν.— εἰ γὰρ μὴ τε φιλοσόφε, τίς ἔσται ὁ ἐπισκεψόμενος εἰ ἓν ἑνὶ ἐναντίον ἢ τί ἐστι τὸ ἐναντίον; 2, 31. 32. Da alles Sein jener Art, das Identische, Andere, Aehnliche, Unähnliche u. s. f. ein ἴδιον πάθος τε ὄντος ᾗ ὄν (oder ein ὑπάρχον τῷ ὄντι ᾗ ὄν) ist, so fällt es auch der Wissenschaft des ὂν ᾗ ὂν oder der Metaphysik zur Untersuchung anheim. Vgl. die Anm. zu IV, 2, 7. 13. 21.

Zweifelhafter dagegen ist, ob das zehnte Buch mit Recht seine jetzige Stelle im Ganzen der Metaphysik einnimmt. Es unterbricht den so naturgemässen Uebergang vom neunten zum zwölften Buch. Andererseits ist es freilich schwer, ihm eine andere, passendere Stelle anzuweisen.

Cap. 1.

Das Eins nach seinen verschiedenen Bedeutungen.

1. ἐν τοῖς περὶ τε ποσαχῶς διῃρημένοις εἴρηται πρότερον = Met. V, 6. Diese Verweisung, sowie die Eingangsworte des Buchs rühren offenbar vom Anordner der Metaphysik her: denn unter Voraussetzung von Met. V, 6 ist das vorliegende (so viele Wiederholungen des dort Gesagten enthaltende) Capitel nicht niedergeschrieben worden. — Πρώτως (statt πρώτων) λεγομένων schreiben Sylburg und Bonitz (Obs. crit. S. 61): vergleiche jedoch Met. VII, 6, 10: ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα.

2. = V, 6, 6—10.

3. = V, 6, 11. 21. 26, 5.
4. = V, 6, 7. 23.
5. = V, 6, 15—17.
6. = V, 6, 19. 20. 28.

10. Die oben aufgezählten Weisen oder Arten des Eins, das *συνεχές*, das *ὅλον* u. s. f. sind nur *δυνάμει ἕν*, (ähnlich wie der Mensch *δυνάμει ζῷον*, die Dreizahl *δυνάμει* drei Einheiten ist), aber sie sind nicht *ἐνεργείᾳ ἕν*, nicht das Eins selbst (*ὁ λόγος τοῦ ἑνός*, *τὸ ἑνὶ εἶναι*), sondern das Eins wird nur von ihnen prädicirt. Sie fallen gewissermassen in die Mitte zwischen den Begriff des Eins (das *ἑνὶ εἶναι*) und die concreten Einzeldinge. Näher, als jene vier Arten, kommt dem Begriff des Eins (*μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματι*) die Definition: *πρῶτον μέτρον τοῦ ποσοῦ* (§. 15.).

11. Vgl. die Anm. zu VII, 16, 5. Der Begriff des Eins, sagt Arist., verhält sich zu den concreten Einzeldingen, wie der Begriff des Elements zu den concreten Elementen (Wasser, Feuer u. s. f.). Es ist dort der gleiche Fall, wie hier, wenn man das Element einerseits in Concreto (*ἐπὶ τοῖς πράγμασι*, zusammt den Dingen d. h. den einzelnen Elementen), andererseits in Abstracto bestimmen soll: *ἄλλον γὰρ ἀποδίδομεν τοῦ πράγματος, λέγω δὴ τοῦ πυρός, ὅρον καὶ ἄλλον τοῦ ὀνόματος, ὄνομα λέγων αὐτὸ τὸ κατηγόρημα ἤτοι τὸ στοιχεῖον* Alex. 578, 2. — In concreto sind Feuer und Element identisch, dem Begriff nach nicht (§. 12.).

12. Anaximander setzte als Grundelement nicht eines der vier gewöhnlichen Elemente, sondern einen qualitätslosen Urstoff, dem er das Prädikat *ἄπειρος* gab. Die Belegstellen bei Brandis griech.-röm. Philosophie I, 128. Arist. nimmt hierauf gelegentlich Rücksicht, nachdem er zuvor beispielsweise das Feuer als concretes *στοιχεῖον* aufgeführt hat. Die Parenthese will so viel sagen: ich habe so eben das Feuer als Beispiel eines concreten Elements zu Grund gelegt, ich hätte aber ebensogut auch das *μῖγμα* (*τὸ ἄπειρον*) Anaximanders nennen können, obwohl dieses nicht zu den gewöhnlich angenommenen Elementen gehört.

15 ff. = V, 6, 24 ff. Hauptdefinition des Eins: *μάλιστα* (sc. *τὸ ἑνὶ εἶναί ἐστι*) *τὸ μέτρον εἶναι πρῶτον τοῦ ποσοῦ*. Trendelenburg, Gesch. der Kateg.-Lehre S. 81 setzt *εἶναι* in Klammern.

18. Vergl. Met. XIV, 1, 11.

25. Vgl. de coel. 287, a, 23: ἔτι εἰ τῶν μὲν κινήσεων τὸ μέτρον ἡ τῦ ὐρανῦ φορὰ διὰ τὸ εἶναι μόνη συνεχὴς καὶ ὁμαλὴς καὶ ἀΐδιος, ἐν ἑκάστῳ δὲ μέτρον τὸ ἐλάχιστον, ἐλαχίστη δὲ κίνησις ἡ ταχίστη, δῆλον ὅτι ταχίστη ἂν εἴη πασῶν τῶν κινήσεων ἡ τῦ ὐρανῦ κίνησις.

31. ὐχ ὁμοίως ἀξιοῖ — sc. ὁ ἀξιῶν ὅτι ὥσπερ τὸ μέτρον τῶν φωνῶν φωνή ἐστιν, ὕτω καὶ τὸ μέτρον τῶν ἀριθμῶν ἀριθμός. — Zum Inhalt des §. vergl. Met. XIV, 1, 13.

32. Maas ist dasjenige, womit man die Dinge (eine Gattung von Dingen) erkennt (misst). So nennen wir auch die Wissenschaft Maas der Dinge, da doch (ἐπεί, obwohl) eigentlich sie mehr gemessen w i r d, als misst. Denn nicht die Wissenschaft ist das Maas der objectiven Welt, sondern die objective Welt das Maas der Wissenschaft und unserer Erkenntnisskraft. Vgl. 6, 18: δόξειεν ἂν μέτρον ἡ ἐπιστήμη εἶναι, τὸ δ' ἐπιστητὸν (das objective Dasein) τὸ μετρέμενον, συμβαίνει δ' ἐπιστήμην μὲν πᾶσαν ἐπιστητὸν εἶναι, τὸ δ' ἐπιστητὸν μὴ πᾶν ἐπιστήμην, ὅτι τρόπον τινὰ ἡ ἐπιστήμη μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ. Wenn Jemand uns misst, und zu diesem Zweck die Elle dreimal an uns anlegt, so wissen wir, dass wir drei Ellen gross sind: wie nun in diesem Falle unser Wissen ein u n s gegebenes, nicht v o n u n s gegebenes Maas ist, so ist es mit unserem Wissen überhaupt, und wir würden uns einer Selbsttäuschung hingeben, wenn wir glaubten, wir g e b e n das Maas, während wir es e m p f a n g e n.

34. Wenn Protagoras sagt, der Mensch sei das Maas aller Dinge, so heisst diess der Sache nach so viel: das Wissen oder die Sinnenwahrnehmung ist Maas der Objecte. Diess ist aber eine ganz triviale Wahrheit.

36. Dem Begriff nach ist das Eins ἁπλῶς ἀδιαίρετον: das concrete Eins (das Einzelding) dagegen ist zwar theilbar, aber nicht, sofern es eins ist (ᾗ ἕν), sondern sofern es Grösse ist.

Cap. 2.

Das Eins ist nicht als solches Einzelsubstanz, sondern es hat wirkliche Existenz nur als bestimmtes Einzelwesen, als τὶ ἕν.

1. Das Citat ἐν τοῖς διαπορήμασιν geht auf die zehnte Aporie III, 4, 31 ff., wozu der Commentar zu vergleichen.

2. Vgl. Met. III, 1, 15. — Die Worte καὶ πῶς δεῖ beginnen nicht eine neue Frage, sondern setzen die zweite Alternative der vorangehenden Doppelfrage fort. Mit andern Worten: πῶς ist nicht Fragwort, sondern enclitische Adverbialbestimmung. „Ist das Eins als solches Substanz, oder ist es Substanz in Form eines materiellen Substrats, so dass man sich anschaulicher darüber ausdrücken kann?" Jede Möglichkeit eines Missverständnisses wäre beseitigt, wenn πως nach γνωριμωτέρως stünde.

3. τὴν φιλίαν Empedokles, τὸν ἀέρα Anaximenes, τὸ ἄπειρον Anaximander.

4. ἐν τοῖς περὶ οὐσίας λόγοις — Met. VII, 13. besonders §. 14: φανερὸν ὅτι οὐθὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐθὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι, ἀλλὰ τοιόνδε.

5. γένος fällt auf. Dass das Eins nicht γένος ist, ist zwar an sich richtig (vgl. die Anm. zu III, 3, 12), aber es folgt weder aus dem zuvor Gesagten, noch thut es hier etwas zur Sache. Wahrscheinlich steckt daher ein Fehler in γένος, wenn gleich schon Alex. so gelesen hat 585, 15. Auch an οὐδὲ τὴν οὐσίαν stösst man sich. Ist es nicht Glossem, so kann es nur als Prädikat zu τὸ ἕν gefasst werden. Aber alsdann ist mindestens der Artikel vor οὐσίαν zu streichen.

6. Nachdem Arist. zuvor kurz nachgewiesen, dass das Eins als solches (αὐτὸ τὸ ἕν) nicht Einzelsubstanz ist, zeigt er nun näher, wie das Eins existirt — nämlich überall als bestimmtes Einzelwesen, als τὶ ἕν, als τὶς φύσις, im Gebiete der Farben als Farbe, im Gebiete der Töne als Ton u. s. f. Wie im Qualitativen und Quantitativen das Eins nicht als solches existirt, sondern als bestimmte Qualität, Quantität, so existirt es auch nicht als Einzelsubstanz, sondern als bestimmte Einzelsubstanz, (ὑπόκειταί τι αὐτῷ).

7. Statt χρῶμα müsste geschrieben werden τὶ χρῶμα, wenn nicht die (zum Theil auch von E bestättigte) Lesart Alexanders ἔστι τὶ τὸ ἓν οἷον τὸ λευκόν 585, 30. 586, 5 entschieden den Vorzug verdiente. — Die Worte τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φωτός sind offenbar ein Glossem.

8. Es ist zu accentuiren ἦν ἄν τὶ ἕν. Ebenso §. 12 τὸ ἓν τὶ ἕν.

9. Da in Allem Zahl ist (§. 12), so ist auch das Eins als

Maas der Zahl in Allem, z. B. in der Musik, aber als *δίεσις* (1, 26: *τὸ ἓν ἐν μουσικῇ δίεσις, ὅτι ἐλάχιστον*), und nicht so, dass das Wesen der Viertelstöne darin bestünde, Zahl zu sein (*ἀλλ' οὐκ ἀριθμὸς ἡ οὐσία αὐτῶν*).

13. Augenscheinlich muss, wie schon der Parallelismus der Sätze ergibt, geschrieben werden *οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ οὐσίαν μίαν αὐτὸ τὸ ἕν*, falls man nicht *αὐτὸ τὸ ἓν* ganz streichen will, da es unmittelbar vorangeht. *Αὐτὸ τὸ ἓν* ist Subject, *οὐσίαν μίαν* Prädikat. Das Eins existirt nicht als solches, sondern als *μία οὐσία*, als Ein Mensch u. s. f.

14. Vergl. Met. IV, 2, 7 ff.

Cap. 3.

Die Begriffe des Eins und Vielen, Identischen, Aehnlichen, Andern (*ἕτερον*), Unähnlichen und Unterschiedenen (*διάφορον*) werden festgestellt und erörtert. Vgl. damit Met. V, 9 und 10 nebst dem Commentar.

---

2. Vier Arten des Gegensatzes pflegt Aristoteles aufzuzählen, *ἀντίφασις, στέρησις, ἐναντιότης, τὸ πρός τι*. Vgl. Met. V, 10, 1. X, 4, 14. 7, 7. Categ. 10. 11, b, 17. Das Eins und das Viele nun verhält sich, wie unser §. sagt, als *ἐναντίον* zu einander, folglich nicht in einer der drei andern Arten. Die Lesart *καὶ τούτων κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον* kann also unmöglich richtig sein. Man schreibe *οὗτοι* statt *τούτων*. Cod. A[b] hat *οὔτε*, bei dessen Aufnahme jedoch die Satztheile umgestellt werden müssen in folgender von Bonitz (Obs. crit. S. 102) vorgeschlagenen Weise: *ἐπεὶ ἂν αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, καὶ οὔτε κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον οὔτε ὡς ἀντίφασις οὔτε ὡς τὰ πρός τι, ἐναντία ἂν εἴη*. Alexanders Paraphrase lautet so: *ἐπεὶ αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ ὡς τὰ ἐναντία ἀντίκειται, καὶ οὔτε ὡς τὰ πρός τι οὔτε ὡς ἕξις καὶ στέρησις οὔτε ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις* 587, 25.

4. Vgl. die Anm. zu IV, 2, 10. Auch zu unserer Stelle bemerkt Alexander: *πεποίηκε γὰρ διαίρεσιν ἐν τοῖς περὶ τἀγαθοῦ* 588, 2.

5. Vgl. Met. V, 9, 1 ff. — Mit Alex. und Cod. E schreibe ich *ἕνα μὲν τρόπον κατ' ἀριθμὸν* (sc. *ταὐτό*), *ὃ λέγομεν ἐνίοτε αὐτὸ* (nähmlich *ταὐτό*), *τὸ δ' ἐὰν κτλ.* Was Arist. hier *κατ' ἀριθμὸν*

ταὐτὸ nennt, hat er oben V, 9, 1 κατὰ συμβεβηκὸς ταὐτὸ genannt. Das Weisse und das Gebildete sind identisch, weil Sokrates, dem sie zukommen, κατ' ἀριθμὸν ἕν ist.

8. Etwas Schwarzes ist ein solches, das ein Mehr oder Weniger zulässt, das mehr oder weniger schwarz sein kann. Aehnlichkeit haben also zwei schwarze Dinge, die in gleichem Grade schwarz sind. — Aehnlichkeit haben aber auch — nach dem folgenden §. — solche Dinge, die nur überhaupt eine gleiche, wenn auch graduell verschiedene Qualität haben, — ὅτι ἓν τὸ εἶδος αὐτῶν, d. h. weil beide schwarz sind (wenn auch das eine mehr, das andere weniger).

10. Das Zinn hat mit dem Gold gemein die metallischen Eigenschaften, aber nicht τὰ πρόχειρα, die zunächst in die Augen fallenden Eigenschaften, namentlich nicht die Farbe, an die Arist. hiebei, wie das Folgende zeigt, vorzugsweise denkt. Man ist versucht, statt ἢ χρυσῷ zu schreiben ἢ λευκός. Bonitz (a. a. O. S. 103) will gelesen wissen οἷον καττίτερος ἀργύρῳ ἢ χαλκὸς χρυσῷ.

15. Unterschied (διαφορὰ) ist bestimmte Verschiedenheit (ἑτερότης), Verschiedenheit in bestimmter Beziehung. Τὸ διάφορον τινὶ ἕτερον, (τινὸς τινὶ διάφορον).

16. Besser: τοῦτο δὲ τὸ ταὐτό, mit Cod. E und Alex. — Zu γένει διαφέρει, ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας vgl. Met. V, 6, 28.: γένει ἐστὶν ἕν, ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας.

17. Man schreibe γένος ᾧ, mit Bessarion. Ebenso 8, 2 auch bei Bekker: τὸ γὰρ τοιοῦτον γένος καλῶ, ᾧ ἄμφω ἓν ταὐτὸ λέγεται. Alexander in der Paraphrase hat ἐν ᾧ 591, 1. — Mensch und Pferd sind διάφορα τῷ εἴδει, κατὰ τὴν οὐσίαν dagegen oder als ζῷα sind sie identisch. Hiernach ist auch das ἐναντίον ein διάφορον (und die ἐναντιότης eine Art der διαφορά), weil ihm eine gemeinsame οὐσία als ὑποκείμενον zu Grunde liegt.

18. Alles διάφορον ist τινὶ διάφορον, folglich auch τινὶ ταὐτό, ᾧ διαφέρουσιν, und dieses ταὐτὸ ist γένος oder εἶδος. Dass dieser Satz richtig ist, fährt unser §. fort, zeigt die Induction. Πάντα γὰρ (sc. τὰ διάφορα) διαφέροντα (τε fügt die Vulgata hinzu: Cod. A[b] lässt es weg: τι vermuthet Bonitz) φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἕτερα ὄντα, sondern das Unterschiedene ist theils τῷ γένει ἕτερον (nach §. 16 ist γένει διαφέρον dasjenige, was unter verschiedene Kategorieen

fällt, z. B. tausend und fliegen — vgl. über den Ausdruck *γένος* in der Bedeutung von *κατηγορία* Trendelenburg, Gesch. der Kateg.-Lehre S. 6.), theils *τῷ γένει ταὐτό* (*ὥστ' ἐν ταὐτῷ γένει καὶ ταὐτὰ τῷ γένει*). So nämlich, *τῷ γένει*, und nicht *τῷ εἴδει* muss augenscheinlich geschrieben werden (mit Bonitz a. a. O. S. 103, nach Cod. A[b] und Alex.). Denn was *ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας* oder *ἐν ταὐτῷ γένει* ist, ist zunächst *ταὐτὸ τῷ γένει* und noch lange nicht *ταὐτὸ τῷ εἴδει*. (Was *ἐν ταὐτῷ γένει* ist, kann vielmehr ebensogut auch *ἕτερον τῷ εἴδει* sein.)

19. *διώρισται ἐν ἄλλοις* — Met. V, 10, 6 ff., wo das *ἕτερον τῷ εἴδει* (oder *ταὐτὸ τῷ γένει*) erörtert wird, und V, 28, 7., wo von dem *ἕτερον τῷ γένει* die Rede ist.

Cap. 4.

Der Begriff des Entgegengesetzten und des Gegensatzes (*ἐναντίον, ἐναντιότης, ἐναντίωσις*) wird festgestellt und erörtert.

---

1. Entsprechende Definitionen des Entgegengesetzten Met. XI, 12, 21 (= Phys. 226, b, 32): *ἐναντίον κατὰ τόπον τὸ κατ' εὐθεῖαν ἀπέχον πλεῖστον*. Anal. Post. 73, b, 21. Meteor. 363, a, 30: *ἐναντία κατὰ τόπον* (*ἐστὶ*) *τὰ πλεῖστον ἀπέχοντα κατὰ τόπον, ὥσπερ κατ' εἶδος ἐναντία τὰ πλεῖστον ἀπέχοντα κατὰ τὸ εἶδος. πλεῖστον δ' ἀπέχει κατὰ τόπον τὰ κείμενα πρὸς ἄλληλα κατὰ διάμετρον* und namentlich Met. V, 10, 3 f. Categ. 11, b, 34 ff. 13, b, 36 ff.

2. Zu *τὰ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα* vgl. 3, 16.: *γένει διαφέρει, ὧν μή ἐστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα.* Denn das *γένος* ist *ὕλη*.

4. Das *τέλος* und *τέλειον* erörtert Arist. Met. V, 16.

6. Das *ἐναντίον* wird in mehreren Bedeutungen ausgesagt (sie sind aufgezählt §. 9 folgg. und Met. V, 10, 3. 4.): in jeder Art der *ἐναντιότης* aber ist das *τέλειον* enthalten, jede *ἐναντιότης*, wie sie auch immer bestimmt werden mag, ist eine solche, *ἧς μή ἐστιν ἔξω λαβεῖν τι δυνατόν*.

8. *ὥστε* als Anfang der Apodosis ist nicht selten bei Aristoteles: vgl. die im zweiten Excurs gesammelten Stellen. Andere bei Bonitz Obs. crit. in Arist. Mor. Magn. S. 60 f.

9. „*τούτων δ' αὕτη μεγίστη*" *τατέςι τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντων*

αὕτη ἡ ἐναντιότης ἡ μεγίστη ἐστὶ διαφορά Alex. 593, 21. — Statt des folgenden τἀναντία schreibt Bonitz a. a. O. S. 55 richtig ἐναντία (mit Cod. E und Alex. 593, 21), da es Prädikat und nicht Subject ist; vgl. den folgenden §.

10. De coel. 286, a, 25.: ἡ αὐτὴ ὕλη τῶν ἐναντίων. Met. XII, 10, 17.: πάντα τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει καὶ δυνάμει ταὐτά ἐστιν.

11. καὶ τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν πλεῖστον διαφέροντα sc. ἐναντία ἐστίν, z. B. Gesundheit und Krankheit, die, indem sie unter eine und dieselbe δύναμις, die ἰατρική, fallen, πλεῖστον διαφέρουσιν. — Die Interpunction ist zu verändern: denn ἐν οἷς geht auf τὰ διαφέροντα, und der zwischeninnestehende Satz καὶ γὰρ — ἡ μία rechtfertigt nur den Ausdruck τὴν αὐτὴν δύναμιν, wird also am besten in Parenthese gesetzt.

12. Ueber die στέρησις und ihre τρόποι vergl. Met. V, 22 nebst dem Commentar. Nicht jede στέρησις, sondern nur die vollendete στέρησις ist ἐναντίωσις. Wem z. B. ein Finger fehlt, der ist beraubt, aber diese στέρησις ist nicht ἐναντιότης. Ebenso ist das Graue Beraubung, aber nicht Gegensatz des Weissen. Vgl. §. 19: οὐ πᾶσα στέρησις ἐναντιότης. αἴτιον δ' ὅτι πολλαχῶς ἐνδέχεται ἐστερῆσθαι τὸ ἐστερημένον.

13. τὰ μὲν τῷ ἔχειν — eine schwarze Wand z. B. ist das Gegentheil der weissen; τὰ δὲ τῷ λήψεις εἶναι καὶ ἀποβολαί — das Genesen z. B. ist das Gegentheil des Erkrankens u. s. f.

15. ἐν ἄλλοις — Met. V, 22.

16. ἀδυναμία διορισθεῖσα ist dem Sinne nach offenbar erläuternde Apposition zu στέρησις. Man schreibe daher ἡ ἀδ. statt ἢ ἀδ. Wird mit der Vulgata gelesen ὥστ' ἔστιν ἡ στέρησίς ἀντίφασίς τις ἢ ἀδυναμία κτλ. so hat es den Anschein, als ob gefolgert werden solle, die στέρησις sei ἀδυναμία: allein dieser Begriff der στέρησις wird vielmehr schon vorausgesetzt, indem gefolgert wird, sie sei ἀντίφασίς τις. Vgl. 10, 1 und die Anm. dazu.

18. Arist. will zeigen, dass die ἐναντιότης στέρησις ist. Er thut diess so, dass er sagt: Alles Werden bewegt sich zwischen dem Entgegengesetzten (der Kranke wird aus dem Gesunden und umgekehrt); gleicherweise bewegt es sich zwischen der ἕξις und στέρησις (wozu das gleiche Beispiel passt): folglich ist der Gegensatz στέρησις.

19. Nicht alle *στέρησις* ist *ἐναντιότης*. Denn die *στέρησις* wird in gar vielfacher Bedeutung ausgesagt. So dass Manches beraubt heissen kann, was nicht *ἐναντίον* ist. Denn (*γὰρ*) *ἐναντίον* ist nur das Aeusserste, die beiden Endpunkte, innerhalb deren sich das Werden bewegt.

20. *φανερὸν δὲ καὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς* sc. *ὅτι πᾶσα ἐναντιότης στέρησίς ἐστιν.*

22. Ein *μεταξὺ* hat dasjenige Entgegengesetzte, was kein bestimmtes Substrat, kein *ὡρισμένον ὑποκείμενον* hat, z. B. gut und bös; ohne ein *μεταξὺ* ist Dasjenige, was ein *ὑποκ. ὡρ.* hat, wie z. B. das Gerade und Ungerade die Zahl. — Man möchte vermuthen, dass der Satz *ἔτι τὰ μὲν — οὔ* vor *διὸ κτλ.* zu stellen ist. Ist die jetzige Aufeinanderfolge der Sätze richtig, so geht *διὸ* auf *οὐχ ὁμοίως πάντα* (sc. *τὰ ἐναντία ἔχει στέρησιν*), was im nächsten Capitel näher ausgeführt wird.

Cap. 5.

Aus dem Cap. 4 entwickelten Begriff des Gegensatzes folgt, dass nur Eines Einem (nicht aber Eins Zweien) entgegengesetzt sein kann (*ἓν ἑνὶ ἐναντίον*), und dass jede Frage in Beziehung auf Entgegengesetztes eine Alternativfrage ist (*πότερον — ἢ —*). Wenn hin und wieder Eins Zweien entgegengesetzt zu sein scheint, z. B. das Gleiche dem Grössern und Kleinern, so zeigt Arist., wie diese Aporie zu lösen ist.

---

1. *πῶς ἀντίκειται τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά*: denn mit dem Eins und Vielen hat es, wie im folg. Cap. gezeigt wird, eine ähnliche Bewandtniss, wie mit dem Gleichen, Grössern und Kleinern. Auch das Eins und Viele scheint sich nicht *ἁπλῶς* entgegengesetzt zu sein. Das Viele z. B. scheint gleichfalls Zweien, dem Eins und dem Wenigen entgegengesetzt zu sein u. s. w.

2. Ist Kleon oder Sokrates gekommen? kann nicht schlechthin oder unter allen Umständen gefragt werden, weil beide keinen Gegensatz bilden, (nicht *ἐν ἀντιθέσει λέγονται*): nur *ἐξ ὑποθέσεως* kann so gefragt werden, wenn nämlich vorher ausgemacht worden war, dass nur entweder der Eine oder der Andere von beiden kommen solle.

3. Nur beim Entgegengesetzten ist es nothwendig (*ἀνάγκη*),

dass in solcher Alternative gefragt wird, weil nur das Entgegengesetzte nicht zumal existiren kann: bei allem Uebrigen findet diese Nothwendigkeit (die Nothwendigkeit, so zu fragen) nicht statt (*οὐκ ἀνάγκη ἐν οὐθενὶ γένει τοῦτο*), *ἀλλὰ τοῦτο ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν*, d. h. *τὸ ἐξ ὑποθέσεως ζητεῖν ἐλήλυθεν ἐκ τῶν κυρίως ἀντικειμένων, τὰ γὰρ ἀντικείμενα κτλ.*

5. Bei allem Entgegengesetzten kann nur in der Alternative, mit einem *πότερον — ἢ* gefragt werden. Wie reimt sich nun hiemit, dass das Gleiche zwei Gegensätze hat, das Grössere und Kleinere? Hier muss ja gefragt werden *πότερον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ ἴσον*, folglich nicht in der Alternative. Wie verhält sich nun das Gleiche zu den beiden andern? Dass es nur Einem von beiden entgegengesetzt sei, kann man nicht sagen, denn warum eher dem Grössern als dem Kleinern? Dass es beiden zusammen entgegengesetzt sei, ebensowenig, denn nothwendig ist *ἓν ἑνὶ ἐναντίον*. Ueberdiess hat das Gleiche noch einen Gegensatz am Ungleichen. Und auch das Ungleiche seinerseits wäre zweien entgegengesetzt, 1) dem Grössern und Kleinern, 2) dem Gleichen, — so dass auch hier *ἓν δυοῖν ἐναντίον, ὅπερ ἀδύνατον*.

8. Aus den Widersprüchen, die sich so eben herausgestellt haben, zieht Arist. die Folgerung, dass das Gleiche sich zum Grössern oder Kleinern nicht als *ἐναντίον* verhalten könne, sondern in einer der beiden andern Arten der *ἀντίθεσις*, nämlich als *ἀπόφασις* oder (was das Richtige ist) als *στέρησις*. Das Gleiche ist also *στέρησις* (*ἀπόφασις στερητική*) und zwar beider zusammen, des Grössern und Kleinern.

12. Mit andern Worten: auch das *ἀγαθὸν* und *κακὸν* hat ein *μεταξύ*, weil es nicht *ἓν δεκτικὸν* oder ein *ὑποκείμενον ὡρισμένον* hat. Es kann von gar vielen Dingen ausgesagt werden, während das Gerade und Ungerade z. B. (*τὸ ἄρτιον καὶ περιττὸν*) nur *ἓν δεκτικὸν* hat, die Zahl, und es keine Zahl gibt, die weder gerade noch ungerade ist. — Vgl. Categ. 10. 11, b, 38., wo Arist. gleichfalls und in ganz übereinstimmender Weise die Frage erörtert, welche Gegensätze ein *μεταξύ* (oder, wie er es hier nennt, ein *ἀνὰ μέσον*) haben, und welche nicht.

16. Der *συναπόφασις* fähig ist nur solches, was sich entgegengesetzt ist: zwischen Hand und Schuh aber findet kein bestimmter

Unterschied statt (τῶν δ᾽ οὐκ ἔστι διαφορά): folglich findet hier auch keine συναπόφασις statt, und es gibt mithin kein Mittleres zwischen beiden. Arist. drückt diess auch so aus: sie (Hand und Schuh) haben nicht ἓν ὑποκείμενον, denn was διάφορον ist, hat ἓν τὸ ὑποκείμενον (vgl. 4, 10.: ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ τοῖς ἐναντίοις. 3, 15.: ὥστ᾽ ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν). — Die Schwierigkeit, die in ὧν αἱ συναποφάσεις liegt, hat Alexander richtig herausgehoben. Ὧν ἔστι συναπόφασις, ταῦτά ἐστιν ὁμογενῆ oder ἐν ταὐτῷ γένει, aber nicht ἐν ἄλλῳ γένει. Wird dagegen als Subject von ἐν ἄλλῳ γένει Hand und Schuh angesehen („Hand und Schuh sind nicht διάφορα, da sie ἐν ἄλλῳ γένει sind": ähnlich 7, 3.: μεταβάλλειν ἐξ ἄλλου γένους εἰς ἄλλο γένος οὐκ ἔστιν, οἷον ἐκ χρώματος εἰς σχῆμα), so haben dann die Worte ὧν αἱ συναπ. keinen Sinn mehr. Alexander will daher ein οὐ hinzugesetzt wissen. Ich möchte vorschlagen, nach γένει ein ᾖ einzuschalten, das hinzugesetzt der Schwierigkeit abhilft.

Cap. 6.

Das Verhältniss des Eins (ἕν) zum Vielen (πολλά), des Wenigen (ὀλίγον) zum Vielen, und der Menge (πλῆθος) zu den genannten drei Begriffen wird erörtert, festgestellt, und gegen falsche Consequenzen gesichert.

---

4. Der Satz, der (als hypothetische Consequenz) gefolgert werden soll, ist der: das ὀλίγον sei πλῆθος. Dieser Satz ist daher die naturgemässe Apodosis. Ich ziehe daher die Lesart der Codd. E und T, womit die Aldine und die beiden lateinischen Uebersetzer übereinstimmen, ἔτι εἰ ὡς vor, und schreibe unsern §. unter veränderter Interpunction so: ἔτι εἰ ὡς ἐν μήκει — τὰ πολλὰ πολύ, (εἰ μὴ ἄρα — ἀορίστῳ), τὸ ὀλίγον πλῆθός τι ἔσται. Die Schlussfolgerung ist einfach die: Ist τὸ πολὺ = τὰ πολλά, so ist auch ὀλίγον = ὀλίγα: ὀλίγα aber ist πλῆθος.

Zweifelhaft ist die Beziehung der Ausnahmebedingung εἰ μὴ ἄρα κτλ. Man kann fragen, ob sie die vorangegangene Behauptung (ὅτι τὸ πολὺ πολλά) oder die nachfolgende Folgerung (ὅτι τὸ ὀλίγον) einschränken soll. Im ersten Fall ist ἀορίστῳ, im zweiten εὐορίστῳ zu lesen. Im ersten ist der Sinn des Zwischensatzes folgender: τὸ πολὺ ist nicht πολλὰ bei einem schwer zu bestimmenden

Quantum, z. B. Wasser oder Luft: τὸ ὕδωρ συνεχὲς ἀόριστον ὂν πολὺ λέγεται, πολλὰ δ' οὔ. So Alexander 602, 12. Im zweiten Fall scheint der Sinn der zu sein, bei einem leicht bestimmbaren Quantum falle der Contrast zwischen ὀλίγον und πλῆθος mehr ins Auge.

6. Arist. löst nunmehr die vorstehenden Aporieen, indem er zunächst die Voraussetzung berichtigt, als ob τὸ πολὺ und τὰ πολλὰ schlechthin Wechselbegriffe seien.

Da τὸ πολὺ Prädikat ist, so müsste der Artikel gestrichen werden (vgl. Alex. 602, 18.), wenn nicht vielmehr (nach ET Ald. Bess. Vet.) statt πως zu schreiben wäre ὡς oder πως ὡς.

7. ἀλλ' ὅσα διαιρετά (ἐστι) (d. h. was ein Prinzip der Unterscheidung enthält, wie z. B. eine Reihe Häuser: denn διαιρετὸν schlechthin ist auch das Wasser), ἐν τούτοις λέγεται τὰ πολλά. Vgl. Met. V, 26, 9., wo Arist. πᾶν und πάντα so unterscheidet: πάντα λέγεται ἐφ' οἷς τὸ πᾶν ὡς ἐφ' ἑνί, ἐπὶ τούτοις πάντα ὡς ἐπὶ διῃρημένοις· πᾶς οὗτος ὁ ἀριθμός, πᾶσαι αὗται αἱ μονάδες.

Das Viele (τὰ πολλὰ) als Menge (πλῆθος) bildet einen Gegensatz gegen das Wenige (ὀλίγον), und beide verhalten sich wie grosse und kleine Menge; das Viele als Zahl bildet einen Gegensatz gegen das Eins (ὃ sc. τὰ πολλὰ ὡς ἀριθμός), und beide verhalten sich, wie Gemessenes und Maas.

8. Der ganze Satz würde sehr an Concinnität gewinnen, wenn die störenden (und vielleicht nicht ursprünglichen) Worte τὰ μεμετρημένα πρὸς fehlen würden.

10. Die Zweizahl ist ein Vieles, weil sie von der Einzahl gemessen wird, aber nicht ein Vieles im Sinne von πλῆθος, sondern das erste Viele (πρῶτον πολὺ) in der der Zahl. Ferner ist die Zweizahl ἁπλῶς ὀλίγον, folglich kann nicht die Einzahl, wie §. 5 gefolgert worden, ὀλίγον und πλῆθος sein.

12. Diese aber (τὸ μέτρον καὶ τὸ μετρητὸν) sind ein Relatives, aber nicht ein an und für sich Relatives (wie z. B. das Doppelte und das Halbe), sondern ein Relatives von der Art, wie Wissenschaft und Wissbares. (In der deutschen Uebersetzung ist zu lesen: „das nicht anundfürsich.")

13. ἐν ἄλλοις — Met. V, 15, 14 ff.

17. Das Eins, war §. 12 gesagt worden, verhält sich zum Vielen, wie das Maas zum Messbaren, die Wissenschaft zum Wiss-

baren. Doch trifft, bemerkt jetzt Arist. nachträglich, diese Vergleichung nicht durchaus zu. Das Eins ist Maas des Vielen, während die Wissenschaft nicht ebenso Maas des Wissbaren ist, sondern hier vielmehr in gewisser Beziehung das umgekehrte Verhältniss stattfindet.

18. Vgl. X, 1, 32 ff. Categ. 7, b, 28: *ἡ ἐπιστήμη τὸ ἐπιστητὸν οὐ συναναιρεῖ.* b, 36: *τὸ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι.*

20. Das Semikolon nach *ἀριθμὸς* ist zu tilgen.

Cap. 7.

Der Begriff des Mittleren (*τὸ μεταξὺ*) wird entwickelt, und gezeigt, 1) dass alles Mittlere eine und dieselbe Gattung habe sowohl mit einander, als mit dem Entgegengesetzten, dessen Mittleres es ist; 2) dass es nur zwischen Entgegengesetztem ein Mittleres gibt; 3) dass das Mittlere aus dem Entgegengesetzten besteht (*σύγκειται*).

Den Begriff des Mittlern, dort *τὸ ἀνὰ μέσον* genannt, bespricht Arist. auch Kateg. 10. 11, b, 38 ff. Vgl. Waitz zu 12, a, 2.

---

1. Zu *ἀνάγκη ἐκ τῶν ἐναντίων εἶναι τὰ μεταξὺ* vgl. de part. anim. 661, b, 10.: *τὸ μέσον ἀμφοτέρων μετέχει τῶν ἄκρων.* Phys. 224, b, 32.: *ἔστι γάρ πως τὸ μεταξὺ τὰ ἄκρα.*

2. Vgl. Phys. 226, b, 23. Met. XI, 12, 20.: *μεταξὺ δ' εἰς ὃ πέφυκε πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον ἢ εἰς ὃ ἔσχατον μεταβάλλει κατὰ φύσιν τὸ συνεχῶς μεταβάλλον. ἐν ἐλαχίστοις δ' ἐστὶ τὸ μεταξὺ τρισίν. ἔσχατον μὲν γάρ ἐστι τῆς μεταβολῆς τὸ ἐναντίον.*

4. Die Mittleren (*τὰ μεταξὺ*) sind *ὁμογενῆ* erstens unter sich selbst, z. B. das Graue (*τὸ φαιόν*) und das Blasse (*τὸ ὠχρόν*), zweitens mit den beiden Gegensätzen, deren Mittlere sie sind, dem Weissen und dem Schwarzen. Das *γένος* ist hiebei die Farbe.

5. Das Mittlere findet nur statt zwischen Entgegengesetztem. Da nämlich das Mittlere ein Solches ist, *εἰς ὃ μεταβάλλειν ἀνάγκη πρότερον τὸ μεταβάλλον* (§. 2), alle wirkliche (nicht blos accidentelle — vgl. XI, 11, 1.) *μεταβολὴ* aber ein Uebergang vom Entgegengesetzten ins Entgegengesetzte ist, so folgt, dass *πάντα τὰ μεταξύ ἐστιν ἀντικειμένων τινῶν.*

6. Ueber μὴ ἐξ statt ἐκ μὴ s. d. Anm. zu I, 9, 4.

8. Ein πρός τι, das ἐναντίον ist, ist z. B. das Halbe und Doppelte. Diese beiden sind ἐν τῷ αὐτῷ γένει, und haben ein Mittleres. Aber eine Pflanze, die ein ἐπιστητὸν ist, hat kein gemeinschaftliches γένος mit der ἐπιστήμη: hier findet also kein Mittleres statt.

9. Das Mittlere, behauptet Arist. weiter, besteht aus dem Entgegengesetzten, es ist eine abgeschwächte Verbindung (ein καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον) beider Gegensätze. Das Graue z. B. besteht aus dem Schwarzen und Weissen, deren Mittleres es ist. — Arist. beweist diess so, dass er zeigt, die artbildende Differenz, durch deren Verbindung mit der Gattung das Mittlere gebildet wird, sei eine Combination der entgegengesetzten artbildenden Differenzen, aus denen die Gegensätze sind. Das Schwarze z. B., das Weisse und das Graue sind Arten der Farbe, ein jedes von ihnen zusammengesetzt aus der Gattung und einer artbildenden Differenz: das Schwarze ist χρῶμα συγκριτικόν, das Weisse χρῶμα διακριτικόν, und das Graue —? Seine Gattung ist χρῶμα, und seine artbildende Differenz ein Mittleres oder Zusammengesetztes aus dem συγκριτικὸν und dem διακριτικόν. Folglich ist das Graue auch ein Zusammengesetztes (συγκείμενον) aus dem Weissen und Schwarzen. Das διακριτικὸν und das συγκριτικόν, die specifischen Differenzen der Farbe, sind frühere Gegensätze (πρότερα ἐναντία), als die beiden entgegengesetzten Arten der Farbe, das Schwarze und Weisse: ist nun die specifische Differenz, aus der das Graue ist, ein Mittleres und Zusammengesetztes aus diesen frühern Gegensätzen (ἐκ τῶν πρώτων ἐναντίων), so ist auch das Graue ein Zusammengesetztes aus den abgeleiteten Gegensätzen (den entgegengesetzten Arten).

10. Ueber den Ausdruck εἴδη ὡς γένος vgl. die Anm. zu I, 9, 21. — Bekker fasst, wie aus seiner Interpunction hervorgeht, die Worte εἴδη ὡς γένος als Apposition zu τὰ ἐναντία. Ohne Grund. Man tilge das Komma nach ἐναντία.

11. Arist. führt das Schwarze und Weisse auf den höhern Unterschied des συγκριτικὸν und διακριτικὸν zurück. Das Schwarze ist συγκριτικόν, indifferenzirend, es verwischt die Farbenunterschiede; das Weisse ist διακριτικόν, differenzirend, es stellt die Unterschiede

ins Licht. Vgl. Top. 119, a, 30. 153, a, 38. — In der deutschen Uebers. ist zu lesen: „und diess also ist ein früherer Gegensatz".

12. Das διακριτικὸν (das Differenzirende) und συγκριτικὸν (Indifferenzirende) sind frühere, und desshalb noch schärfere Gegensätze (μᾶλλον ἐναντία), als das Weisse und Schwarze. — Der folgende Satz, obwohl durch καὶ angeknüpft, hat einen durchaus verschiedenen Inhalt, und setzt die Argumentation auf einem andern Punkte fort. Er reiht sich dem Gedankengange nach unmittelbar an das obige ἐκ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη an, indem er folgert, dass, wie die Gegensätze, so auch das Mittlere ἐκ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν sei. Es muss also nach μᾶλλον ἐναντία mit einem Punktum (nicht mit einem Komma) interpungirt werden.

14. Diejenigen Differenzen, aus denen das Mittlere ist, sind natürlich andere, als τὰ πρῶτα ἐναντία (d. h. als das συγκριτικὸν und διακριτικόν): sonst wäre das Mittlere zwischen den Gegensätzen identisch mit der einen oder andern Seite des Gegensatzes. Die διαφοραὶ des Mittleren sind vielmehr gleichfalls Mittlere zwischen den διαφοραὶ der entgegengesetzten Extreme (μεταξὺ τῶν πρώτων ἐναντίων, z. B. τοῦ διακριτικοῦ καὶ συγκριτικοῦ).

15. = ὥστε πρῶτον ζητητέον, ἐκ τίνος τὰ μεταξὺ τούτων, ὅσα ἐναντία μὴ ἐν γένει (= τὰ μεταξὺ τῶν ἐναντίων διαφορῶν). Die Antwort ist: τὰ μεταξὺ τῶν ἐναντίων διαφορῶν ἐστι σύνθετα ἐκ τῶν ἐναντίων διαφορῶν. Und zwar desshalb, weil das, was in eine und dieselbe Gattung gehört, aus nichts Anderem bestehen kann, als aus der Gattung und (wenn nicht aus je einer, so aus) beiden artbildenden Differenzen. Die Arten einer Gattung (τὰ ἐν ταὐτῷ γένει) müssen nothwendig entweder ἀσύνθετα sein, (wie z. B. das Weisse und Schwarze), oder σύνθετα ἐκ τῶν ἀσυνθέτων (wie das Graue): ein Drittes ist nicht möglich.

Cap. 8.

Der Begriff des ἕτερον τῷ εἴδει wird erörtert. Ἕτερα τῷ εἴδει sind die specifisch differenten Arten (Artgegensätze) einer Gattung, τὰ οἰκεῖα τοῦ γένους πάθη, in welche sich die Gattung wesentlich (καθ' αὑτὸ) zerlegt. — In weiterem Sinne wird der Begriff des ἕτερον τῷ εἴδει gefasst Met. V, 10, 6 ff.

1. Vergl. 3, 15 ff.

3. Begründung der vorangehenden Behauptung, dass die specifisch differenten Arten nicht zufällige Unterschiede der Gattung seien (ὅτι τὸ γένος μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχει διαφοράν). Es ist nämlich nicht genug (zur Constituirung der ἕτερα εἴδει), dass in jeder solchen Art die Gattung z. B. τὸ ζῷον sich findet, ἀλλὰ καὶ ὡς ἕτερον δεῖ ὑπάρχειν ἑκατέρῳ τοῦτο τὸ ζῷον αὐτό, d. h. die Gattung (τὸ ζῷον αὐτὸ) muss sich auch zu diesen Arten differenziren, muss ihnen nicht blos als κοινὸν, sondern auch als ἕτερον inwohnen.

4. Der Accent liegt auf καθ' αὑτά. Eine ἑτερότης τοῦ γένους ist vorhanden, wenn τὸ ζῷον καθ' αὑτὸ (oder τὸ ζῷον ᾗ ζῷον X, 9, 1) theils dieses, theils jenes Thier ist, wenn die Gattung nicht blos κατὰ συμβεβηκὸς in Arten getheilt wird, (οἷον εἰ διαιρεῖται τοῦ ζῴου τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν VII, 12, 16. X, 9, 1.) sondern τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει (VII, 12, 15), (oder ἐὰν γίγνηται διαφορᾶς διαφορά a. a. O. §. 16), in welchem Fall dann auch die Arten οἰκεῖα τοῦ γένους πάθη sind (X, 9, 2.).

6. δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς — sc. ὅτι ἡ τοῦ γένους ἑτερότης ἐναντίωσίς ἐστιν. Denn die spezifischen Differenzen, durch welche die Gattung gespalten wird, sind Gegensätze. Folglich sind auch die differenten Arten (τὰ τῷ εἴδει ἕτερα) Gegensätze (ἐναντία); und die Gegensätze Arten. Vergl. hiezu E. Fischer, Metaphysik S. 129 ff. — Die Verweisungen δέδεικται und ἦν gehen auf Cap. 4. —

9. ἕτερα τῷ εἴδει sind also diejenigen Arten, die specifisch different sind, ὧν ἐν τῷ λόγῳ ἐστὶν ἐναντίωσις (9, 6). Ἄτομα nennt Arist. die letzten Arten, sofern sie nicht weiter theilbar sind: die Art „Mensch" ist ein ἄτομον, denn die einzelnen Menschen sind nicht Theile der Art „Mensch". Met. VII, 8, 18: ἄτομον τὸ εἶδος. X, 9, 6: τὸ εἶδός ἐστι τὸ ἔσχατον ἄτομον. V, 10, 7: ἕτερα τῷ εἴδει, — ὅσων ἐν τῷ τελευταίῳ τοῦ γένους εἴδει οἱ λόγοι ἕτεροι, οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος ἄτομα τῷ γένει, οἱ δὲ λόγοι ἕτεροι αὐτῶν. XI, 1, 22: εἰ τὰ ἔσχατα τῶν ἐκ τοῦ γένους (= τὰ ἔσχατα εἴδη) ἁπλούστερα τῶν γενῶν (ἄτομα γάρ), τὰ γένη δ' εἰς εἴδη διαιρεῖται, μᾶλλον ἂν ἀρχὴ δόξειεν εἶναι τὰ εἴδη τῶν γενῶν. Anal. Post. 96, b, 15: χρὴ διελεῖν τὸ γένος εἰς τὰ ἄτομα τῷ εἴδει τὰ πρῶτα, οἷον ἀριθμὸν εἰς τριάδα καὶ δυάδα.

10. Der Satz ἐν γὰρ τῇ διαιρέσει κτλ. motivirt oder rechtfertigt die vorangehende Definition des ταὐτὸν τῷ εἴδει insofern, als er zeigt, dass nicht nothwendig Alles, was Art ist, einen Gegensatz gegen einander bildet.

11. ὥστε φανερὸν ὅτι οὔτε ταὐτὸν οὔτε ἕτερον τῷ εἴδει οὐθὲν τῶν εἰδῶν προςήκει πρὸς τὸ καλέμενον γένος. Ueber den Terminus ὡς γένος εἶδος s. die Anm. zu I, 9, 21.; über προσηκόντων εἶναι (= προςήκειν) die Anm. zu I, 2, 25.; besser passt jedoch die Lesart des Cod. E προσηκόντως (= οἰκείως). Τὸ καλέμενον γένος ist τὸ ὂν oder τὸ ἕν: vgl. Met. V, 3, 6: τὰ καλέμενα γένη (= τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν). Der vorliegende §. besagt somit diess: keine Art, (nichts was Art ist), möge sie nun im Verhältniss zu andern Arten ein ταὐτὸν oder ἕτερον τῷ εἴδει (vgl. §. 9. 10.) sein, verhält sich zum ἕν oder ὂν als Art; oder was dasselbe ist, das ὂν ist unter keinen Umständen Gattung. Und zwar desshalb nicht, weil beim ὂν keine ἑτερότης τοῦ γένους, keine Wesensdiremtion oder Selbstdifferenzirung möglich ist. Vergl. die Anm. zu III, 3, 12.

12. Wäre das ὂν Gattung, so wäre es ὕλη, die ὕλη aber δηλοῦται ἀποφάσει. Da nun das ὂν nicht ἀποφάσει näher bestimmt wird (denn die ἀπόφασις des ὂν ist dessen ἀπασία IV, 2, 14), so kann es nicht γένος sein. — Ueber die beiden hier berührten Bedeutungen von γένος s. Met. V, 28, 6. — Zu οὐδὲ πρὸς τὰ μὴ ἐν ταὐτῷ γένει ist zu ergänzen προςήκει οὔτε ταὐτὸν οὔτε ἕτερον τῷ εἴδει οὐθὲν τῶν ὡς γένους εἰδῶν. Um dieses grammatischen Zusammenhangs willen ist die Interpunction zu verändern: am besten würde ἡ γὰρ ὕλη — ἐν τῇ φύσει in Parenthese gesetzt.

Cap. 9.

Der Begriff des ἕτερον τῷ εἴδει wird durch einige Cautelen noch näher bestimmt. Es wird gezeigt, dass ein ἕτερον τῷ εἴδει dann nicht stattfindet, wenn die Verschiedenheit in der Materie, und nicht im Begriff liegt. Nur das, was ἐν τῷ λόγῳ ἔχει ἐναντίωσιν (oder κατὰ τὸ εἶδος διαφέρει), nicht aber, was nur τῇ ὕλῃ διαφέρει (oder nur als σύνολον verschieden ist), ist ἕτερόν τῷ εἴδει. Das Männliche und Weibliche sind aus diesem Grunde nicht ἕτερα τῷ εἴδει.

2. ἢ leitet die Antwort ein, wie oft: vgl. die Anm. zu VIII, 5, 4. Ebenso unten §. 10. — Dass das Weisse und Schwarze nicht ἕτερα εἴδει sind, während sie doch Gegensätze sind, davon liegt der Grund darin, weil beide nicht wahrhaft οἰκεῖα πάθη τοῦ γένους sind. Die Farbe dirimirt sich nicht in wesentlicher Weise (τὸ χρῶμα ᾗ χρῶμα, τὸ χρῶμα καθ' αὑτό) in schwarze und weisse Farbe, wohl aber das Thier in πεζὸν und πτερωτόν. Dass ferner das Männliche und Weibliche nicht ἕτερα τῷ εἴδει sind, obwohl sie doch wesentliche Unterschiede des Thiers sind, und das Thier nicht accidenteller Weise, sondern καθ' αὑτὸ oder ᾗ ζῷον entweder ein Männliches oder ein Weibliches ist, davon liegt (nach §. 3.) der Grund darin, dass der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen nicht im Begriff, sondern in der Materie liegt: τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ ζῴου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι §. 12. Ἕτερον τῷ εἴδει ist, was ἐν τῷ λόγῳ ἐναντίωσιν ἔχει: der Unterschied des Männlichen und Weiblichen aber ist nicht ein begrifflicher, sondern ein körperlicher; Mann und Weib unterscheiden sich nicht κατὰ τὸ εἶδος (d. h. abgesehen von ihrem körperlichen Dasein), sondern nur als σύνολα oder συνειλημμένα τῇ ὕλῃ. Das εἶδος ist beiden gemeinsam, sofern jedes von beiden Mensch ist.

3. Auch dieser §. ist grammatisch abhängig von ἢ ὅτι, es ist also entweder auch er als Fragsatz zu interpungiren, oder es ist auch das vorangehende Fragzeichen wegzulassen (nach dem zu VIII, 5, 4 Bemerkten).

4. οὐδ' ἂν ὄνομα ἓν τεθῇ sollte übersetzt sein: „auch nicht, wenn jedem von beiden (dem weissen Menschen und dem schwarzen Menschen) je Ein Name beigelegt wird“.

5. Die einzelnen Menschen unterscheiden sich von einander nicht τῷ εἴδει, sondern τῇ ὕλῃ, vgl. VII, 8, 18.: τὸ σύνολον εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. Würde die ὕλη specifische Unterschiede hervorbringen (ποιεῖν ἕτερα τῷ εἴδει), enthielte sie ein Prinzip immanenter Diremtion, so wären die einzelnen Menschen εἴδη des Menschen: allein sie sind, wie gesagt, εἴδει (oder λόγῳ) ταὐτό, und nur als σύνολα (oder als λόγοι μεθ' ὕλης) sind sie verschieden. Die Art (τοῦτο, nämlich τὸ εἶδος) ist τὸ ἔσχατον ἄτομον.

8. Ein ehernes Dreieck und ein hölzerner Kreis sind *ἕτερα τῷ εἴδει* oder *διαφέροντα εἴδει*, aber nicht desshalb, weil sie dem Stoffe nach, sondern desshalb, weil sie dem Begriff nach verschieden sind (*οὐ διὰ τὴν ὕλην, ἀλλ' ὅτι ἐν τῷ λόγῳ ἔνεστιν ἐναντίωσις*). Die Artverschiedenheit beruht darauf, dass das eine Dreieck, das andere Kreis ist, nicht darauf, dass das eine ehern, das andere hölzern ist. — Ist diese Auffassung unseres §. die unzweifelhaft richtige und einzig mögliche, so kann das erste Glied des Satzes unmöglich so lauten, wie es dem gewöhnlichen Texte zufolge lautet: *οὐδὲ χαλκοῦς δὴ κύκλος καὶ ξύλινος* (sc. *κύκλος*). Denn ein eherner Kreis und ein hölzerner Kreis sind zwar stofflich (*διὰ τὴν ὕλην*) aber nicht begrifflich (*τῷ λόγῳ*) verschieden, während doch nach dem logischen Zusammenhang des ganzen Satzes Solches einander gegenübergestellt sein sollte, was stofflich und begrifflich verschieden ist. Mit Recht hat daher Bonitz (obs. crit. S. 125) verbessert: *οὐδὲ χαλκοῦς δὴ κύκλος καὶ ξύλινον τρίγωνον, οὐδὲ τρίγωνον χαλκοῦν καὶ κύκλος ξύλινος κτλ.* Sylburg's Vorschlag, im zweiten Glied *κύκλος ξύλινος* in *τρίγωνον ξύλινον* zu ändern, würde die Schwierigkeit des gewöhnlichen Textes noch vermehren: denn das eherne Dreieck verhält sich zum hölzernen Dreieck offenbar nicht so: dass *ἐν τῷ λόγῳ ἔνεστιν ἐναντίωσις*.

Cap. 10.

Arist. erörtert das *γένει ἕτερον* an einem Beispiel, und zieht daraus eine Folgerung gegen die Ideenlehre.

Das Vergängliche und das Unvergängliche sind *γένει ἕτερα*. Zwar ist oben bemerkt worden, dass allgemeine Prädikate (*καθόλου ὀνόματα*), z. B. weiss und schwarz, obwohl sie Gegensätze sind, doch nicht *ἕτερα εἴδει* sind, und so könnte es auch scheinen, als ob das Vergängliche und Unvergängliche nicht *ἕτερα τῷ γένει* wären. Allein der Fall ist ein verschiedener. Das Weisse und Schwarze schliessen sich nicht schlechthin aus: ein und dasselbe Ding kann weiss und schwarz (und auch keins von beiden) sein: das Weisse und Schwarze kommt somit den Dingen *κατὰ συμβεβηκὸς* zu. Nicht ebenso das Vergängliche und Unvergängliche. Sie schliessen sich nicht nur schlechthin aus, so dass kein Ding bald vergänglich bald unvergänglich sein kann, sondern sie kommen auch den Dingen in

wesentlicher und nothwendiger Weise zu: alles, was existirt, ist nothwendiger Weise entweder vergänglich oder unvergänglich. Sie sind also ἕτερα — nicht blos εἴδει, sondern γένει: denn γένει ἕτερά ἐστι, ὧν μή ἐστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας 3, 16.

Hieraus ergibt sich eine Folgerung gegen die Ideenlehre. Die Platoniker setzen die Ideen als gleichartig (τῷ εἴδει ταὐτὰ) mit den Einzeldingen: allein da die Ideen unvergänglich, die Einzeldinge vergänglich sind, so sind beide nicht nur τῷ εἴδει ἕτερα, sondern sogar τῷ γένει ἕτερα. Die platonische Ideenlehre enthält also einen Widerspruch, indem sie als τῷ εἴδει ταὐτὸ setzt, was τῷ γένει ἕτερον ist. Aehnlich Top. 148, a, 15 ff.

---

1. στέρησις ist Prädikat. Das Vergängliche im Verhältniss zum Unvergänglichen ist ἀδυναμία διωρισμένη, folglich (nach V, 22. X, 4, 15) στέρησις, folglich (nach X, 4, 12.: πρώτη ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν) sind beide ἐναντία.

7. Das Vergängliche und das Unvergängliche sind sich nur als solche entgegengesetzt, καθὸ oder ᾗ ἕκαστον τὸ μὲν φθαρτὸν τὸ δ' ἄφθαρτον, nicht in Beziehung auf die bestimmte Art und Weise ihrer Existenz. Die Sonne und ein Haus sind sich entgegengesetzt (ἔχουσιν ἀντίθεσιν), nicht sofern das Eine Sonne, das Andere Haus ist (ὃ διὰ τὴν ὕλην γένει διαφέρουσιν), sondern sofern das Eine vergänglich das Andere unvergänglich ist (ὅτι ἐν τῇ οὐσίᾳ ἔνεστιν ἐναντίωσις 9, 8.).

9. Vergl. die Anm. zu I, 6, 4. Ὁμώνυμος bezeichnet in prägnanter Weise das, was nur namensgleich und nicht wesensgleich ist. Ebenso z. B. VII, 10, 25.: οὐδὲ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῷον, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς.

Eilftes Buch.

Die erste Hälfte des eilften Buchs, Cap. 1—8, 16 ist eine Wiederholung des in den Büchern III. IV. und VI Entwickelten, und zwar in kürzerer Redaction. Es entsprechen sich beide Redactionen in folgender Weise:

XI, 1 und 2 = III.
XI, 3 und 4 = IV, 1—3, 8.
XI, 5 und 6 = IV, 3, 9 — Ende des Buchs.
XI, 7. = VI, 1.
XI, 8, 1—16 = VI, 2—4.

Die Uebereinstimmung der beiderseitigen Texte ist eine durchgängige und grossentheils wörtliche. Es lässt sich nicht zweifeln, dass entweder das eilfte Buch ein aus den drei frühern Büchern gemachter Auszug, oder umgekehrt die letztere Darstellung eine ausführlichere Umarbeitung der erstern ist, oder endlich dass beiden Redactionen eine und dieselbe Grundschrift oder ein gemeinsames Material zu Grunde liegt. Die zweite dieser Annahmen hat am meisten für sich. Brandis über die arist. Metaph. (Abh. der Berl. Akad. 1834 hist.-philos. Classe) S. 72: es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, wenn nicht mehr als wahrscheinlich, dass der kürzere Entwurf des eilften Buchs nicht für einen Auszug aus den ausführlichern in den Büchern III. IV und VI enthaltenen Untersuchungen, und ebensowenig für das Werk eines andern Peripatetikers, sondern vielmehr für Aristoteles eigene erste Anlage jener Untersuchungen zu halten ist.

Hinsichtlich des Commentars verweise ich auf die zum Texte der längern Redaction gegebenen Erläuterungen.

Cap. 1.

Die Aporieen.

1. τὰ πρῶτα, ἐν οἷς διηπόρηται κτλ. ist das erste Buch der Metaphysik.

7. ἐν τοῖς φυσικοῖς — Phys. II, 3 ff. Vergl. die Anm. zu Met. I, 3, 2.

8. Der Schluss ist folgender: ἡ σοφία περὶ τὰ ἀκίνητα· τὸ δ' ἀγαθὸν καὶ τὸ ȣ̔ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις ȣ̓κ ἔστιν· ἡ σοφία ἄρα ȣ̓κ ἔστι περὶ τὸ ȣ̔ ἕνεκα. Vergl. Met. II, 2, 2.

12. τρίτος ἄνθρωπος steht hier nicht in der zu I, 9, 6 erörterten Bedeutung. Wenn Plato, sagt Arist., das Mathematische als ein Mittleres setzt zwischen der Idee und dem Sinnlichen, so muss es consequentermassen auch einen mittleren Menschen, ein mittleres Pferd u. s. w. geben zwischen der Idee des Menschen und den einzelnen Menschen. Ebenso Met. III, 2, 25 ff. 28.: δῆλον ὅτι καὶ ζῷα ἔσονται μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν.

16. ἡ σκοπȣ̃σα περὶ ἀποδείξεώς τε καὶ ἐπιστήμης scheint diejenige Wissenschaft zu sein, die Aristoteles in den Analytiken abgehandelt hat (die formale Logik).

18. καλούμενα ὑπό τινων sagt Arist., da im weitern Sprachgebrauch auch Immaterielles, z. B. Zahlen, στοιχεῖον genannt wird. Nur, wenn der Ausdruck στοιχεῖον im engern Sinne genommen wird, sind τὰ στοιχεῖα schlechthin die vier Elemente. Τὰ καλȣ́μενα στοιχεῖα sagt Arist. oft, z. B. Phys. 204, b, 33. De gen. et corr. 322, b, 1. 328, b, 31. 329, a, 16. 26. Vergl. übrigens ὁ καλȣ́μενος ȣ̓ρανός Met. I, 8, 25. τὰ καλȣ́μενα ἄστρα de coel. 289, a, 11. — Ταῦτα δὲ πάντες ἐνυπάρχοντα τοῖς συνθέτοις τιθέασι — man ergänze ἡ δὲ σοφία τῶν χωριστῶν ἐστιν· ȣ̓κ ἔστιν ἄρα τῶν καλȣμένων στοιχείων.

21. Vergl. die Anmerk. zu III, 3, 12.

22. τὰ ἔσχατα τῶν ἐκ τȣ̃ γένȣς sind die ἄτομα εἴδη, τὰ εἰδικώτατα εἴδη (Alex. 610, 28.) Vgl. die Anm. zu X, 8, 9.

Cap. 2.

Fortsetzung der Aporieen.

2. εἴρηται — so eben 1, 19—23.

7. Vergl. Met. I, 9, 1.

10. *οἱ χαρίεντες* oft bei Arist. und den Spätern, im gleichen Sinne wie bei Plato *οἱ κομψοί.* In der Metaphysik noch XII, 10, 6: *οἱ χαριεςέρως λέγοντες.* Im Gegensatz gegen *οἱ πολλοὶ* steht es Eth. Nic. 1095, a, 18.: *τὴν εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγυσιν, — — περὶ δὲ τῆς εὐδαιμονίας, τί ἐστιν, ἐχ ὁμοίως οἱ πολλοὶ τοῖς σοφοῖς ἀποδιδόασιν,* wo *οἱ σοφοὶ* offenbar Dasselbe bedeutet, was zuvor *οἱ χαρίεντες.* Ebenso steht *οἱ χαρ.* im Gegensatz gegen *οἱ πολλοὶ* Eth. Nic. 1095, b, 22. Polit. 1267, a, 1. Vgl. ferner Polit. 1320, b, 7.: *χαρίεντες καὶ νῦν ἔχοντες.* Eth. Nic. 1102, a, 21.: *τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες,* wofür de sens. 436, a, 20 *τῶν ἰατρῶν οἱ φιλοσοφωτέρως τὴν τέχνην μετιόντες* steht. De resp. 480, b, 27.: *τῶν ἰατρῶν ὅσοι κομψοὶ ἢ περίεργοι — καὶ τῶν περὶ φύσεως πραγματευθέντων οἱ χαριέστατοι.* S. Zell zur nikom. Eth. S. 16. Fritzsche zu Eth. Nic. IX, 13, 2. S. 75.

Den Gedanken betreffend, dass ohne die Annahme einer ewigen, fürsichexistirenden Einzelsubstanz die Ordnung des Universums unerklärlich wäre, vgl. Met. XII, 10, 1 ff. und bes. 18.: *εἰ μὴ ἔςαι παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, ἐκ ἔςαι ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ ἐράνια.*

15. Bonitz obs. crit. S. 63 erinnert mit Recht, dass nach aristot. Sprachgebrauch und analog dem vorangehenden *ἔσονται* zu schreiben ist *πάντ' ἔσται ἐσίαι.* Ebenso hat aller Wahrscheinlichkeit nach Alex. gelesen 612, 25. 27.

16. *πρῶτον* kann entweder, wie Alexander thut 613, 1. 6., als Adverbium gefasst werden (die Platoniker erzeugten zuerst aus dem Eins und der Materie die Zahlen, weiterhin aus den Zahlen und der Materie die Grössen u. s. f.), oder als Adjectiv zu *τὸν ἀριθμόν.* *Πρῶτοι ἀριθμοὶ* sind bekanntlich die Idealzahlen, die Plato (nach Arist.) aus dem Eins und der Materie (oder dem Grossen und Kleinen) ableitete, vgl. Met. I, 6, 8. XIII, 7, 6: *ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστε.* §. 8: *ἐ γὰρ ἔσται ἡ δυὰς πρώτη ἐκ τῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστε δυάδος, ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοὶ ὡς λέγεται, δυάς, τριάς, τετράς.*

17. Die Einwendung des Arist. ist folgende. Was aus dem Eins und der Materie ist, ist ein Eins, (ebenso wie *τὰ ἐξ ὕλης καὶ τῦ ἀνθρωπείε εἴδες ὄντα ἄνθρωποί εἰσιν* Alex. 613, 4.). Wie

kann aber die Zweizahl, Dreizahl u. s. f. ein Eins (Einzahl) sein? Diess ist ein offenbarer Widerspruch.

18. Man bemerke δὲ in der Apodosis. Denn ταῦτα δ' ἐκ εἰσὶν ἐσίαι χωρισταὶ ist Apodosis. Wird mit Cod. A[b] (und vielleicht Alex. 613, 8) γάρ statt δὲ gelesen, so fehlt die Apodosis, und ist aus dem Zusammenhang zu ergänzen (etwa aus dem Vorhergehenden ὁμοίως ἐκ ἐνδέχεται τὸ λεγόμενον ἀληθὲς εἶναι). — Die in unserem §. zurückgewiesene Ansicht gehört den Pythagoreern an, vgl. III, 5. VII, 2, 3. De coel. 286, b, 27: οἱ διαιρῦντες εἰς ἐπίπεδα καὶ ἐξ ἐπιπέδων τὰ σώματα γεννῶντες 299, a, 3. 305, a, 35. De gen. et corr. 315, b, 30 (wo Plato als Urheber oder Vertreter dieser Ansicht genannt wird) 329, a, 22. — Die Punkte sind διαιρέσεις der Linien, die Linien der Flächen, die Flächen der Körper, nicht aber sind sie ἐσίαι. Das Gleiche III, 5, 8. 12. 14.

19. Vergl. Met. III, 5, 11 f. und die Anm. dazu.

20. Der Schluss ist: εἰ ἡ ἐπιστήμη περὶ ἀρχάς, αἱ δὲ ἀρχαὶ καθόλε, (und zwar desswegen, weil πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλε ἐστίν), τὰ δὲ καθόλε ἐκ ἐσίαι, αἱ ἀρχαὶ ἄρα ἐκ ἐσίαι.

21. Mit λέγω δὲ κτλ. verbessert (nicht interpretirt) Arist. den zuvor gebrauchten Ausdruck τὸ σύνολον. Denn die ὕλη als solche ist kein σύνολον.

24. Statt ταὐτὰ würde besser mit Cod. A[b] ταῦτα geschrieben, unter Vergleichung der Parallelstelle III, 4, 11 ff. Existiren die Prinzipe als numerische Einheiten (als Einzelwesen), so kann — wird hier gefolgert — nichts ausser den Prinzipen existiren (οὐκ ἔσται παρὰ τὰ στοιχεῖα οὐθὲν ἕτερον): die Prinzipe sind Alles, was existirt, und Alles, was existirt, ist Prinzip. — Wird zu ταὐτὰ subintelligirt ταῖς ἀρχαῖς, so lässt sich die Bekker'sche Lesart rechtfertigen: allein πάντ' ἔσται ταὐτά hat eher den Sinn von πάντ' ἔσται ἕν, was hier nicht passen würde.

Cap. 3.

Beantwortung der Hauptaporie: Bestimmung des Inhalts und der Aufgabe der ersten Philosophie.

1. Mit εἰ μὲν οὖν beginnt die Apodosis. Die Partikel οὖν knüpft das Dilemma, in das die Apodosis sich spaltet, an das letzte Glied der Protasis, dessen Consequens es ist.

7. Mit der Verweisung ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι bezieht sich Arist. ohne Zweifel auf die mehrmals von ihm angeführte Schrift Ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων, über welche das Nähere in der Anm. zu IV, 2, 10 gesagt ist. Auch der Ausdruck ἀναγωγὴ deutet darauf, verglichen mit IV, 2, 28: εἰλήφθω ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν. — Alexander bezieht das Citat auch in unserer Stelle auf die Schrift περὶ τ' Ἀγαθοῦ: εἴρηκε γὰρ τίνες αὗται αἱ ἐναντιώσεις εἰσὶν ἐν τῷ περὶ τἀγαθοῦ ἐπιγραφομένῳ αὐτοῦ βιβλίῳ 616, 2.

10. Arist. erledigt beiläufig eine Aporie. Das Entgegengesetzte, Alles was sich verhält als ἕξις und στέρησις, gehört in Eine und dieselbe Wissenschaft. Wie verhält es sich nun aber mit dem Mittleren (τὰ ἀνὰ μέσον, τὰ μεταξύ)? Gehört das Mittlere nicht in Eine und dieselbe Wissenschaft mit dem Entgegengesetzten? Gehört z. B. das Mittlere zwischen dem Gerechten und Ungerechten nicht in Eine Wissenschaft mit dem Gerechten und Ungerechten? O ja. Aber es wird ja nicht κατὰ στέρησιν ausgesagt, d. h. jenes Mittlere ist nicht στέρησις des Gerechten. Ja, es ist στέρησις, antwortet Arist., aber in bedingter Weise, στέρησις nicht τοῦ ὅλου λόγου, sondern τοῦ τελευταίου εἴδους. Der Halb-Ungerechte z. B. oder das Graue ist nicht totale Verneinung des Gerechten oder des Schwarzen, sondern relative oder theilweise Verneinung (πῇ στερούμενον).

Der Satz καίτοι γ' ἔνια — δικαίου darf in keinem Fall in Parenthese gesetzt werden, denn er ist nicht eine gelegentliche oder erläuternde Zwischenbemerkung, sondern derjenige Theil des Vordersatzes, auf welchen sich der Nachsatz bezieht, und um den sich die ganze Erörterung dreht.

12. Der Philosoph betrachtet τὰ συμβεβηκότα τῷ ὄντι ᾗ ὄν (vgl. die Anm. zu IV, 2, 21.), ähnlich wie der Geometer betrachtet τὰ συμβεβηκότα τῷ ποσῷ ᾗ ποσόν (vgl. d. Anm. zu III, 2, 20.). Wie die Geometrie (vgl. hierüber XIII, 3.) von der sinnlichen Concretion und Materiatur der Dinge abstrahirt, und sich nur soweit mit ihnen beschäftigt, als sie Grössen (μεγέθη) sind, und die Eigenschaften und Beziehungen der Grösse an sich haben (z. B. unter den Gesichtspunkt der συμμετρία und ἀσυμμετρία fallen), so abstrahirt die erste Philosophie von Allem ausser dem Sein selbst, und betrachtet nur das Sein als solches (τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν) sammt den ihm wesentlich zukommenden Bestimmungen. Und wie

dort die Eine Wissenschaft der Geometrie alles das umfasst, was auf die Grösse als solche Bezug hat, so fallen hier alle *συμβεβηκότα* und *ἐναντιώσεις* des *ὂν ᾗ ὂν* der ersten Philosophie zur Untersuchung anheim.

Ueber die Ausdrücke *τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως* und *περιαιρεῖν* (= *ἀφαιρεῖν*) vgl. die Anm. zu I, 2, 9. VI, 4, 6. VII, 4, 23. XIII, 2, 26.

Die drei Arten der Grösse (*τὸ μέγεθος, τὸ συνεχές*) sind die Linie (*ἡ γραμμή*), die Fläche (*τὸ ἐπίπεδον*), der Körper (*τὸ στερεόν*). Die Linie ist ein *συνεχὲς ἐφ' ἕν*, die Fläche *ἐπὶ δύο*, der Körper *ἐπὶ τρία*.

13. Bemerkenswerth ist der Ausdruck *φιλοσοφία* (und *φιλόσοφος* — vgl. §. 1), der (vom sonstigen arist. Sprachgebrauch abweichend) im eilften Buch der Metaphysik dieselbe Bedeutung hat, wie sonst (namentlich Met. III. IV. VI.) der genauere Ausdruck *ἡ πρώτη φιλοσοφία* und *ὁ πρῶτος φιλόσοφος*. Vgl. Krische, Forschungen I, 271. Michelet, Exam. crit. de la Mét. d'Arist. S. 232. Sonst sind es *τρεῖς φιλοσοφίαι* (*θεωρητικαί*) die Arist. aufführt, Mathematik, Physik und erste Philosophie Met. VI, 1. IV, 2, 11.

16. *ἡ κατ' ἀρχὰς ἀπορία λεχθεῖσα* — nämlich 1, 1 ff.

Cap. 4.

Fortsetzung: Verhältniss der ersten Philosophie zur Mathematik und Physik.

1. Auch die Untersuchung der logischen Axiome (*τῶν κοινῶν*) fällt der ersten Philosophie zu. Zwar machen auch die einzelnen Fachwissenschaften, jede in ihrer Weise und für ihre Zwecke (*ἰδίως*), von jenen Axiomen Gebrauch, aber lemmatisch, ohne die Wahrheit derselben vorher zu untersuchen.

2. *ἀπολαμβάνειν* bedeutet: etwas lemmatisch oder unbewiesen annehmen (aus einer andern Wissenschaft herübernehmen). Ebenso steht *λαμβάνειν* XI, 7, 3., (*ὡς*) *ὑπόθεσιν λαμβάνειν* VI, 1, 4., *ὑποτιθέμενον λαμβάνειν* XI, 7, 4.

3. *τι* ist bei Bekker irrthümlich als Fragwort (statt enclytisch) geschrieben. Oder aber müsste statt *ᾗ* (mit Cod. A[b]) *ἡ* gelesen werden.

4. Die Physik betrachtet das Seiende, sofern es ein Prinzip

des Lebens und der Bewegung hat, die Mathematik und Geometrie —, sofern es Zahl und Grösse ist, die erste Philosophie —, sofern es ein Seiendes (*ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι*, also ein bestimmtes Seiendes) ist und unter die allgemeinen Bedingungen des Seins fällt. Diese drei Wissenschaften sind die drei Theile der (theoretischen) Philosophie, vgl. Met. VI, 1, 13 ff.

6. Arist. gebraucht hier *σοφία* in derselben Bedeutung, wie sonst *φιλοσοφία* (vgl. VI, 1, 19.: *ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική*), während er mit *σοφία* in der Regel die erste Philosophie oder die Wissenschaft der Prinzipe bezeichnet, vgl. I, 1, 26. XI, 1, 1. Freilich gebraucht er hinwiederum auch *φιλοσοφία* in diesem engern Sinne, vgl. XI, 3, 1. 15. 4, 3.

Cap. 5.

Der Satz des Widerspruchs.

1. Der Beisatz *καὶ τἆλλα τὰ τοῦτον αὐτοῖς ἀντικείμενα τὸν τρόπον* verallgemeinert den Gegensatz des *εἶναι* und *μὴ εἶναι*. Nicht blos, was sich als Sein und Nichtsein, sondern auch, was sich conträr, als *ἕξις* und *στέρησις*, entgegengesetzt ist (z. B. Sehen und Blindheit) schliesst sich aus, und kann nicht coexistiren.

11. Arist. macht hier dieselbe Einwendung, wie IV, 4, 39. 40. Vgl. d. Anm. dazu. Wer den Satz des Widerspruchs läugnet, hebt alle Unterschiede auf, erklärt Jedes für identisch mit Jedem. Denn ist A = non A, so ist der Mensch, der unzweifelhaft Nicht-Pferd ist, ebendamit zugleich Pferd, u. s. f.

14. Sind entgegengesetzte Behauptungen, ist Ja und Nein zugleich und gleich wahr, wie die Gegner behaupten, so ist auch eben diese gegnerische These selbst um nichts wahrer, als die ihr entgegengesetzte Behauptung.

Cap. 6.

Fortsetzung: Der Satz des Widerspruchs und der Satz des ausgeschlossenen Dritten.

4. Diejenigen, die den Satz des Widerspruchs läugnen und bestreiten, sind hauptsächlich durch zwei Gründe oder Reflexionen

auf ihre Ansicht gekommen, 1) durch die Reflexion, dass aus Einem und demselben Entgegengesetztes **wird**, folglich Eins und Dasselbe Entgegengesetztes **ist**: denn sonst müsste Etwas aus Nichts werden — was die älteren Naturphilosophen einstimmig in Abrede stellen; 2) durch die Wahrnehmung, dass Eins und Dasselbe verschiedenen Menschen verschieden vorkommt. Die erstere Ansicht berichtigt Arist. §. 5—7, die zweite §. 8 folg. Gegen die erstere sagt er: Eins und Dasselbe ist Entgegengesetztes, aber *δυνάμει*, nicht *ἐνεργείᾳ*. Wenn ein Nicht-Weisses aus einem Weissen wird, so ist dieses Weisse allerdings zugleich ein Nicht-Weisses, aber potenziell, nicht actuell. An der zweiten Ansicht bestreitet er ihre factische Richtigkeit: alle richtig Beobachtenden und zu einer richtigen Beobachtung Befähigten sagen von einem und demselben Gegenstande zu einer und derselben Zeit das Gleiche aus.

6. Nach *οὐ λευκὸν γίγνεται* scheint *ἐκ* ausgefallen zu sein, das nicht ohne grosse Härte fehlen kann und das auch Alexander in der Paraphrase unserer Stelle durchgehends hinzusetzt.

7. Der angeführte Abschnitt der Physik ist Phys. I, 6—9. Das Werdende wird nicht aus dem schlechthin Nichtseienden, sondern aus dem beziehungsweise Nichtseienden, das aus eben diesem Grunde eben so auch in gewissem Sinn ein Seiendes ist. Es muss mithin für Alles Werden ein Substrat vorausgesetzt werden, dessen Wesen eben darin besteht, die absolute Möglichkeit zu sein — die Materie, der die Negation der Form, die *στέρησις*, als Eigenschaft (*συμβεβηκὸς*) zukommt. Vgl. bes. Phys. 191, b, 13.: *ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, γίγνεταί τι. θαυμάζεται δὲ τοῦτο καὶ ἀδύνατον οὕτω δοκεῖ, γίγνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος.* De gen. et corr. 317, b, 15.: *τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεί. τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως.* Aus der Metaphysik namentlich XII, 2, 3 ff. IV, 5, 9.

14. Eine bekannte Anschauung der aristotelischen Physik. Das Jenseits, der Himmel, ist die Region des wandellosen Seins und der unveränderlich gleichen Bewegung, das Diesseits die Region

der elementarischen Gegensätze und des Werdens. Das Nähere bei ZELLER, Philosophie der Griechen II, 469 ff.

15. Zur Erläuterung des §. dient die Parallelstelle IV, 5, 34. Die Theorie der Gegner, sagt Arist., hebt alles Werden (*κίνησις*) auf. Werden ist der Uebergang des Entgegengesetzten ins Entgegengesetzte, (z. B. des Schlafens in Wachen u. s. f.). Ist nun, wie die Gegner sagen, Eins und Dasselbe zugleich Entgegengesetztes, so bleibt kein Raum für das Werden. Alles ist schon Alles, der Schlafende zugleich wachend, das Kind zugleich Mann u. s. f. An die Stelle des Werdens tritt, wie es a. a. O. heisst, absolute Ruhe.

Das Nämliche sagt unser §. Alles Werden beruht darauf, dass zwischen Sein und Nichtsein ein reeller Unterschied ist. Das Werdende muss zuerst das sein, woraus es wird, und dann aufhören es zu sein (*καὶ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ*, z. B. *ἐν τῷ λευκῷ*), es muss zu einem Andern sich hinbewegen und successiv zu diesem Andern werden (*καὶ γίγνεσθαι ἐν τούτῳ*, z. B. *ἐν τῷ μέλανι*): diess wäre nun Alles nicht möglich, wenn Eins und dasselbe schon Entgegengesetztes (z. B. weiss und schwarz) wäre; folglich kann das Entgegengesetzte (*τὸ κατὰ τὴν ἀντίφασιν* sc. *ὄν* oder *λεγόμενον*) nicht zugleich wahr sein (*δεῖ μὴ συναληθεύεσθαι*), wie die Gegner behaupten (*κατ' αὐτούς*). — Die deutsche Uebersetzung ist hiernach abzuändern. Es liegt ihr die missverständliche Erklärung und Textänderung Alexanders zu Grund.

17. *τὰ κατὰ τὰς ἀντιφάσεις* steht hier, wie §. 15, = *τὰ ἀντικείμενα*, oder wie es §. 2 ausgedrückt ist, *τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας φάσεις λεγόμενα*. Aehnlich 8, 7 *ἐν τοῖς κατὰ τὰς ἀποδείξεις* = *ἐν ταῖς ἀποδείξεσιν*.

19. Der Sinn fordert durchaus *ἀληθεύοντος* (sc. *τοῦ ἰατροῦ*), wie Cod. A^{b}, BESSARION und die alten Ausgaben haben.

22. *τὸν αὐτὸν τρόπον* (nämlich *ὥστε ἑκάστῳ ἄλλοτε ἄλλα φαίνεσθαι*) *ἀνάγκη ἔχειν τῆς εἰρημένης* (nämlich *τῆς συνεχοῦς*) *μεταβολῆς γιγνομένης*, mit andern Worten, *εἰ ἀλλοιούμεθα ἀεὶ καὶ μηδέποτε διαμένομεν οἱ αὐτοί* (§. 20).

23. Arist. unterscheidet unter denen, die den Satz des Widerspruchs bestreiten, zwei Klassen, erstlich Solche, die es *ἐκ λόγου*, zweitens Solche, die es *ἐξ ἀπορίας* thun. Was Arist. hier *ἐκ λόγου* nennt, hatte er im vierten Buch, wo er die gleiche Unterscheidung

macht, λόγου χάριν genannt. Vgl. hierüber die Anmerkung zu IV, 5, 5.

24. *αἱ παραδεδομέναι ἀπορίαι* sind die §. 4 ff. aufgeführten Zweifelsgründe. Aehnlich *αἱ παραδεδομέναι ἐπιστῆμαι* 8, 2.

Cap. 7.

Eintheilung der philosophischen Wissenschaften, und insbesondere der theoretischen Philosophie.

4. Das Was der Sonne, z. B. dass sie rund ist, erfasst die Astronomie durch Sinnenwahrnehmung, das Was des Punkts, z. B. dass er untheilbar ist, erfasst die Geometrie vermittelst einer nicht weiter bewiesenen Annahme.

13. *ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι* — Met. XII.

Cap. 8.

Das Accidentelle.

4. Man möchte, unter Vergleichung von VI, 2, 7 glauben, dass im Eingang des §. einige Worte ausgefallen seien, und dass der Text ursprünglich so gelautet habe: *οὐδὲ (σκοπεῖ) πότερον ἕτερον ἢ ταὐτὸν μουσικὸν καὶ γραμματικὸν κτλ.*

11. Für das Zufällige gibt es nicht, wie für das Nothwendige und Anundfürsichseiende, *αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ ὡρισμέναι* Met. V, 30, 5. VI, 2, 16. In einer geschlossenen Causalitätsreihe ist kein Glied zufällig. Wenn C nothwendigerweise ist, sobald B ist, und ebenso B nothwendigerweise ist, sobald A ist, so ist, wenn A nothwendigerweise ist, auch C nothwendigerweise. Nun war aber C als zufällig angenommen worden (*τοῦτο δ' ἦν κατὰ συμβεβηκός*). Folglich kann es nicht Product einer Causalitätsreihe sein, worin jedes Glied ein nothwendiges ist.

13. Die gleiche Aufhebung alles zufälligen Geschehens findet statt, wenn die Ursache (das erste Glied der Causalitätsreihe) als künftig (etwa morgen) eintretend gesetzt wird, wenn ich z. B. sage, die morgen eintretende Sonnenfinsterniss wird die und die Folgen haben. Denn was im Voraus als künftig eintretend gesetzt werden kann (z. B. die Sonnenfinsterniss), dessen Causalnexus lässt

sich auch auf die Gegenwart, auf ein in der Gegenwart vollendetes Factum (εἰς τὸ ὑπάρχον) zurückführen. So dass auch in diesem Fall Alles ἐξ ἀνάγκης geschieht.

16. Statt ὡς ἀληθῶς ὄν ist mit Cod. A[b], unter Vergleichung von VI, 4. IX, 10 und des ausnahmslosen aristotelischen Sprachgebrauchs, ὡς ἀληθὲς ὄν zu schreiben. — Ferner ist gleich darauf das μὴ vor κατὰ συμβ. mit Cod. E zu streichen, eine Aenderung, die durch das folgende τὸ μὲν — τὸ δὲ gefordert und durch die Parallelstelle VI, 4, 6. 7. bestätigt wird.

Der Satz τὸ δὲ ἕνεκά τε — διανοίας ἐστίν gehört bereits zu den Excerpten aus der Physik: er steht Phys. 196, b, 22.

Zweite Hälfte des eilften Buchs.

Die zweite Hälfte des eilften Buchs (8, 17 — Schluss) besteht aus zerstreuten, fast wörtlich, nur mit einigen Abkürzungen der Physik entnommenen Bruchstücken. Sie hängen weder unter sich, noch mit dem übrigen Context der Metaphysik zusammen. Es ist schwer zu sagen, was den Anordner der Metaphysik vermocht hat, diesen zusammenhangslosen und rhapsodischen Excerpten hier ihre Stelle anzuweisen. Ebenso urtheilt Glaser, die Metaph. d. Arist. S. 49.

Die Parallelstellen der Physik sind im kritischen Apparat zu 8, 17 (S. 230 des Textabdrucks) angegeben.

Cap. 8, 17 ff.

17 ff. Der Rest dieses Capitels ist eine aus der Physik herübergenommene Erörterung über den Begriff der τύχη. Der Anordner der Metaphysik wollte wahrscheinlich durch die Herübernahme dieses Abschnitts die vorangegangene Erörterung über das συμβεβηκὸς vervollständigen.

18. Die Definition der τύχη ist, sie sei accidentelle Ursache im Gebiet des zweckmässigen Handelns. Τύχη ist das Eintreten von Etwas, das im Gebiet menschlicher Zwecke liegt, das unter andern Umständen Gegenstand der προαίρεσις wäre. Ἡ τύχη περὶ προαίρεσιν

καὶ πρᾶξιν Simpl. zur Phys. 352, b, 1. Mehr in der Anm. zu Met. VII, 7, 8. — Grammatischen Anstoss bietet γιγνομένοις. In der Physik 197, a, 6 fehlt es. Man muss es entweder streichen, oder in γιγνομένων verändern, oder aber das vorangehende τῶν auslassen. Fürs Letztere vgl. Phys. 196, b, 30.

19. διὸ (ἡ τύχη) ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ καὶ αἴτιον κ. σ. Die Physik hat: ὅθεν καὶ ἡ τύχη ἄδηλος ἀνθρώπῳ· — — καὶ ἔστιν αἴτιον ὡς συμβεβηκὸς ἡ τύχη, ὡς δ' ἁπλῶς οὐδενός 197, a, 10. 13.

20. Zur Erklärung von περὶ dient die Parallelstelle der Physik 197, a, 27.: τύχη δ' ἀγαθὴ μὲν λέγεται, ὅταν ἀγαθόν τι ἀποβῇ, φαύλη δέ, ὅταν φαῦλόν τι, εὐτυχία δὲ καὶ δυστυχία, ὅταν μέγεθος ἔχοντα ταῦτα. In ähnlicher Bedeutung steht περὶ Met. VI, 4, 2. IX, 8, 35.: οὐ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτῶν ἡ κίνησις.

Cap. 9.

Begriff der κίνησις.

Ueber das vorliegende Capitel handelt Th. C. Schmidt, dissert. crit. de loc. Arist. Phys. III, 1. 1838.

1. Die Eintheilung in Actualität, Potenzialität und actuelle Potenzialität (= κίνησις) bezieht sich auf sämmtliche Kategorieen. Vgl. Met. V, 7, 8., Simplicius zur Physik 356, b, 11 ff. Ebenso unten §. 5: διῃρημένα καθ' ἕκαστον γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ.

2. Die κίνησις existirt nicht als solche (ohne Substrat) für sich, sondern immer nur als κίνησις von Etwas (ἐν κινουμένῳ), als κίνησις eines Einzeldings, eines Quantitativen, Qualitativen u. s. f. (μεταβάλλει ἀεὶ κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας). Folglich ist die κίνησις nicht eine eigene Art des Seins, ein eigenes γένος τοῦ ὄντος, eine eigene Kategorie. Denn ein sämmtlichen Kategorieen übergeordnetes und gemeinsames γένος (das der κίνησις zugeeignet werden könnte), gibt es nicht (d. h. es gibt kein Sein, das weder οὐσία, noch ποσὸν, noch ποιὸν u. s. f. wäre: ὃ οὐδ' ἐν μιᾷ κατηγορίᾳ lese ich mit ET Vet. und Phys. 200, b, 35.). Ἐι οὐκ ἔστι κίνησις παρὰ τὰς κατηγορίας, τῶν δὲ κατηγοριῶν κοινὸν γένον οὐκ ἔστι (vgl. z. B. Met. XII, 4, 3: παρὰ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐθὲν ἐστι κοινόν), δῆλον δήπε, ὅτι οὐδὲ κινήσεως γένος ἂν εἴη Philop. Schol. 357, a, 39. —

In etwas anderem Sinn wird die κίνησις Met. VII, 4, 10 als Kategorie aufgezählt, vgl. d. Anm. z. d. St.

3. Jede Kategorie hat zwei Arten: die Einzelsubstanz kann existiren als μορφὴ und als στέρησις, die Quantität als vollendet oder als unvollendet, die Qualität als weiss oder als schwarz, der Ort als oben oder unten. Diesen Arten entspricht nun auch die κίνησις: sie ist bei jeder der angegebenen Kategorieen eine doppelte. Die κίνησις der Einzelsubstanz ist Entstehen und Vergehen, diejenige der Quantität Abnehmen und Zunehmen, diejenige des Orts Bewegung nach oben und nach unten. Vgl. Categ. 14 und die zu Met. VIII, 1, 13 angef. St. St.

4. In den Worten ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς τοσαῦτ' εἴδη ὅσα τοῦ ὄντος ist deutlich ausgesprochen, welche Stellung die κίνησις zu den Kategorieen hat. Wie die Potenzialität und Actualität als eine gemeinsame Differenz durch alle Kategorieen hindurchgeht, so auch die κίνησις. Mehr bei Trendelenburg, Gesch. d. Kateg.-Lehre S. 136 f. 160 f.

5. Hinsichtlich des zum δυνατὸν hinzugesetzten ᾗ τοιοῦτόν ἐστιν bemerken die alten Erklärer richtig, es habe den Zweck, anzudeuten, dass die κίνησις nur so lange stattfinde, als die δύναμις noch nicht erschöpft sei: παυσαμένε γὰρ τοῦ δυνάμει οὐκέτι ἐστὶ κίνησις Simpl. 358, a, 10. Ebenso Themistius: τί ἂν πρόςκειται „ᾗ τοιοῦτον"; ἵνα ἐντελέχεια γένηται μενούσης ἔτι καὶ σωζομένης τῆς δυνάμεως, ἧσπερ ἦν ἐντελέχεια, 358, a, 1.

Statt ἐνέργεια hat die Physik ἐντελέχεια. Ueber den Unterschied beider Begriffe streiten sich die griechischen Ausleger: s. Simplic. 358, a, 13 ff. Und auch die Neueren, z. B. Trendelenburg zu de anim. S. 297, Biese, Philos. des Arist. I, 479 ff. Starke, Aristotelis de intelligentia sive mente sententia S. 13 f. Ritter, Gesch. der Philosophie III, 210 Anm. 2. sind nichts weniger als einstimmig. Sicher ist, dass beide Begriffe ursprünglich verschieden sind oder wenigstens eine verschiedene Schattirung haben: ebenso ausgemacht ist es aber, dass Arist. sie meistentheils promiscue gebraucht. — Da Aristoteles Met. IX, 6, 14. 16. die ἐνέργεια als die aus vollendeter Wirklichkeit hervorgehende Thätigkeit (z. B. das Sehen, Denken) so bestimmt unterscheidet von der κίνησις als derjenigen Thätigkeit, die ihr Ziel ausser sich

hat, die nur Mittel zum Zweck ist (vgl. die Anm. zu IX, 6, 11), und da er auch im vorliegenden Abschnitt (so wie im parallelen Abschnitt der Physik) zur Definition der *κίνησις* vorherrschend und in der Regel nicht den Ausdruck *ἐνέργεια*, sondern den Ausdruck *ἐντελέχεια* gebraucht, so ist man veranlasst, den Unterschied beider Begriffe so festzustellen: *ἐνέργεια* sei die Thätigkeit (Selbstbethätigung) in vollendetem Dasein, *ἐντελέχεια* dagegen die noch mit der Dynamis verflochtene und ringende Thätigkeit. Womit zu vergleichen de anim. 415, b, 14: *τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια.* Schon Porphyrius hat beide Begriffe so unterschieden: nach Simpl. zur Phys. 358, a, 26: *ὁ Πορφύριος τὴν κίνησιν ἀτελῆ μὲν ἐντελέχειάν φησιν εἶναι, ἐνέργειαν δὲ τὴν τελείαν.* Man könnte hieraus die Wahrnehmung erklären, dass die Thätigkeit der Gottheit fast durchgehends *ἐνέργεια*, nicht *ἐντελέχεια* genannt wird (vgl. jedoch Met. XII, 8, 24: *τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ.* 6, 11: *ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ*). Allein Arist. hält diesen Unterschied nicht nur nicht fest, (es ist bereits bemerkt worden, dass er z. B. das Bauen, das er IX, 6, 14 nur *κίνησις*, nicht *ἐνέργεια* genannt wissen will, unmittelbar zuvor IX, 6, 5 und bald darauf IX, 8, 23 nichts desto weniger *ἐνέργεια* nennt, dass er die *κίνησις* hin und wieder auch als *ἐνέργεια τοῦ δυνάμει ὄντος* definirt, dass er überhaupt zwei Weisen der *ἐνέργεια* unterscheidet, z. B. de anim. 431, a, 6: *ἡ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἡ τοῦ τετελεσμένου*), sondern er scheint auch an andern Stellen anders, gerade umgekehrt zu distinguiren. Met. IX, 8, 20: *διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν* (wo freilich *συντείνει* nicht ganz deutlich ist: es kann die Bedeutung haben „hinzielen auf etwas", wie Eth. Nic. 1144, a, 25: *τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα σκοπὸν συντείνοντα πράττειν.* Rhet. 1360, b, 9. 1382, a, 30. Polit. 1291, a, 26. 1325, a, 15. Plat. Leg. X, 903, C: *πάντα ἐργάζεται πρὸς τὸ κοινῇ ξυντείνων βέλτιστον.* Polyb. XVI, 12, 9: *ὅσα συντείνει πρὸς τὸ διασώζειν τὴν τοῦ πλήθους εὐσέβειαν*: es kann aber auch, wie Met. XII, 8, 19 bedeuten „zusammenstimmen", „zusammenfallen mit Etwas", in welcher Bedeutung es Biese a. a. O. I, 493 fasst, indem er es dem *μὴ ὑπερτείνειν καὶ ἀντιστρέφειν* Anal. Pr. 68, b, 24 coll. 33, a, 39. 70, b, 34. 84, a, 25 gleichstellt, welche letztere Formel von Arist. gebraucht wird, um Wechsel-

begriffe, coincidirende Begriffe zu bezeichnen) erscheint die *ἐντελέχεια* gewissermassen als Ziel oder wenigstens als höhere Art der *ἐνέργεια*, und die *ἐνέργεια* schlechthin erhält eine der *κίνησις* verwandte Bedeutung. Aehnlich IX, 3, 12: *ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντεθειμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι.* Hier werden zweierlei Bedeutungen der *ἐνέργεια* unterschieden: erstlich und ursprünglich hat sie die Bedeutung der *κίνησις*, zweitens und abgeleiteter Weise diejenige der *ἐντελέχεια*, (vgl. die Anm. z. d. St.). Auch hier also hat die *ἐντελέχεια* entschiedener als die *ἐνέργεια*, den Character vollendeter Wirklichkeit. Auch mehrere der alten Ausleger, Alexander und Simplicius (zur Phys. 358, a, 19 ff.) fassen das Verhältniss beider Begriffe so auf. *Ἐντελέχεια*, sagen sie, ist *τελειότης*, und nicht jede beliebige *ἐνέργεια*, sondern nur die *ἐνέργεια τελεία* ist *ἐντελέχεια*: hat daher Arist. die *κίνησις* definirt als *ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος*, so hat er es nur insofern gethan, als die betreffende Verwirklichung des Potenziellen Vollendung (*τελειότης*) desselben ist. Aehnlich Trendelenburg zu de anim. S. 297: *ἐνέργεια* bedeutet die Actualität, die vollbringende Handlung, *ἐντελέχεια* den Zustand vollendeten Daseins, der das Resultat der Handlung ist. Und Ideler zu den Meteor. II, 198: *ἐνέργεια* entspreche den Substantiven, die auf — *σις*, *ἐντελέχεια* denen, die auf — *μα* endigen, jene sei mehr Handlung, diese mehr Zustand. Vergl. hiefür z. B. Met. VII, 13, 2: *τὸ ὑποκείμενον διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῷον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ.*

6. Augenscheinlich ist mit dem Texte der Physik zu schreiben *ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ᾗ τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐντελεχείᾳ ᾖ, οἰκοδομεῖται* Phys. 201, a, 16.

Arist. unterscheidet im vorliegenden Abschnitte (vgl. noch die §§. 11 und 20) vier Bestimmungen, 1) das Bewegte der Möglichkeit nach, *τὸ κινητόν*, (ebenso *τὸ οἰκοδομητόν*). 2) Das Bewegte der Wirklichkeit nach, (*τὸ κινούμενον*). 3) Das Bewegende der Möglichkeit nach *τὸ κινητικόν* (*τὸ ἐνεργητικόν*). 4) Das Bewegende der Wirklichkeit nach, *τὸ κινοῦν*. Vergl. Michelet zu Hegel's Gesch. der Philos. II, 310. Anm., und unsere Anm. zu VI, 1, 8.

7. Auch hier ist der Text der Metaphysik nach dem der Physik zu verbessern und zu schreiben *ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾖ αὕτη*

(Phys. 201, b, 6): αὕτη — nämlich ἐντελέχεια τοῦ δυνάμει ὄντος. Unten §. 10 gibt auch der Text der Metaphysik das Richtige.

Im folgenden Satz ist die Lesart bestritten. Schon die griechischen Commentatoren Simplicius und Philoponus haben abweichende Texte vor sich gehabt. Am besten passt in den Zusammenhang und zur nachfolgenden Exemplification diejenige Lesart, die sich auch in den Codd. E T und bei den beiden lat. Uebersetzern findet: ἐνεργῇ οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ' ᾗ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. Vgl. Simpl. zur Physik 358, b, 43. Sie passt genau zu dem erläuternden Beispiel, das gleich darauf folgt: οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια, ᾗ χαλκός, κίνησίς ἐστιν. — Die Lesart der Vulgata und Bekker's ᾗ αὐτὸ ἢ ἄλλο hat den Sinn, darauf aufmerksam zu machen, dass die ἐνέργεια oder κίνησις ebensowohl eine selbsteigene (immanente) wie eine mitgetheilte (z. B. durch Stoss) sein könne. Die Worte ᾗ κινητὸν sind jedenfalls nicht mit ἄλλο, (in welcher Beziehung die deutsche Uebersetzung zu berichtigen ist), sondern mit ἐνεργῇ zu verbinden, und die Worte ᾗ αὐτὸ ἢ ἄλλο würden besser entweder in Parenthese gesetzt oder durch Kommate abgeschnitten.

8. Arist. rechtfertigt den Beisatz ᾗ κινητόν. Die δύναμις muss zum Begriff eines Dings gehören, wenn die ἐντελέχεια desselben κίνησις sein soll. Das Erz ist potenziell Bildsäule, aber diese Potenzialität gehört nicht zum Wesen des Erzes: desswegen ist die ἐντελέχεια τοῦ χαλκοῦ ᾗ χαλκὸς nicht κίνησις.

9. Alles Sichtbare ist zwar Farbe, aber die Farbe als solche, ihrem Begriff nach, ist noch nicht ὁρατόν. Damit sie diess, ὁρατὸν oder κινητικὸν sei, müssen noch andere Bedingungen hinzukommen. Vgl. de anim. II, 7. 418, b, 2 ff.

Die Lesart des Cod. A[b] τοῦ δυνατοῦ καὶ ᾗ δυνατὸν entspricht sehr gut dem logischen Zusammenhang, und es fehlt ihr nichts, als die Zustimmung des Textes der Physik. Ebenso ist im folgenden mit derselben Handschrift (und dem Texte der Physik 201, b, 5.) ὅτι μὲν οὖν zu schreiben.

11. Arist. rechtfertigt die zuvor gegebene Definition der κίνησις, indem er zeigt, dass immer beide Bestimmungen verbunden sein müssen, und dass weder die δύναμις (z. B. τὸ οἰκοδομητὸν) ohne ἐνέργεια, noch die ἐνέργεια ohne δύναμις — κίνησις sei. Z. B. ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ᾗ οἰκοδομητὸν ἐνέργεια ist οἰκοδόμησις: οἰκοδόμησις aber

ist κίνησις: folglich ist ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐνέργεια — κίνησις. Die Richtigkeit der ersten Definition beweist Arist. so: die ἐνέργεια τοῦ οἰκοδομητοῦ ist entweder Bauen (οἰκοδόμησις) oder das fertige Haus (οἰκία). Das letztere nun kann sie desshalb nicht sein, weil im fertigen Haus das Potenzielle ganz erschöpft ist (ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτι οἰκοδομητὸν ἔσται): folglich kann sie nur das erstere, οἰκοδόμησις, sein.

In dem Satze ἣ γάρ τοῦτό ἐστιν κτλ. ist ἡ ἐνέργεια Subject, ἢ τοῦτο ἢ οἰκία Prädikat, und οἰκοδόμησις Apposition zu τοῦτο.

14. Vgl. das Fragment des Eudemus bei Simplicius zur Physik 360, a, 8 ff.

15. Alle Gegensätze reduciren sich auf den Gegensatz des ὂν und μὴ ὂν (vgl. die Anm. zu IV, 2, 10.): die ἑτερότης, ἀνισότης u. s. w. gehören der letztern συστοιχία, der συστοιχία des μὴ ὂν an. Die zweite Reihe ist στέρησις der erstern.

19. ὥστε λείπεται τὴν κίνησιν εἶναι τὸ λεχθὲν καὶ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην. Τὸ λεχθὲν ist Prädikat. Die Worte καὶ μὴ ἐνέργειαν, die in Cod. A^b fehlen, und denen kein passender Sinn abzugewinnen ist, sind zu streichen; ἡ ἐνέργεια ἡ εἰρημένη steht in demselben Sinne, wie oben §. 10 ἡ ἐντελέχεια αὕτη (= ἡ ἐνέργεια τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατόν). Zur Bestättigung obiger Textänderung kann der Text der Physik dienen 202, a, 1.: λείπεται τοίνυν ὁ εἰρημένος τρόπος, (τὴν κίνησιν) ἐνέργειαν μέν τινα εἶναι, τοιαύτην δ' ἐνέργειαν οἵαν εἴπαμεν, χαλεπὴν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι.

20. Die ἐνέργεια des κινητικὸν und κινητόν, das ποιητικὸν und παθητικὸν ist sachlich (wenn auch nicht begrifflich) eine und dieselbe. Beim Sehen z. B. ist die ἐνέργεια weder einseitig im Sehenden, noch im Gesehenen, sondern ὁμοίως μία ἀμφοῖν.

21. ἀλλ' ἔστι (τὸ κινητικὸν) ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ: d. h. wenn das κινητικὸν eine ἐνέργεια ausübt, so geht dieselbe wesentlich aufs κινητόν. Es ist eine und dieselbe Beziehung, (nur von entgegengesetzten Ausgangspunkten her), die zwischen dem ποιητικὸν und dem παθητικὸν stattfindet: ὥστ' ὁμοίως μία ἀμφοῖν ἐνέργεια.

Cap. 10.

1. Die Worte καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος sind von mir unrichtig übersetzt worden: φωνὴ ist Subject, ἀόρατος Prädikat. Ἄπειρον,

sagt Arist., ist erstlich Dasjenige, was ebenso nicht unter den Gesichtspunkt des Begrenztseins fällt, wie die Stimme nicht unter den Gesichtspunkt der Sichtbarkeit fällt. — Ueber die verschiedenen Bedeutungen des *α* privativum vgl. Met. V, 22, 5 ff.

Alles *ἄπειρον* ist entweder *προςθέσει* oder *ἀφαιρέσει* oder in diesen beiden Rücksichten *ἄπειρον*. *Προςθέσει* (oder *κατὰ πρόςθεσιν*) *ἄπειρον*, ohne *ἀφαιρέσει ἄπειρον* zu sein, ist die Zahl: sie kann ins Unendliche vermehrt, jedoch nur bis zur Einzahl vermindert (getheilt) werden. *Ἀφαιρέσει* (oder *κατὰ διαίρεσιν*, wie die Physik hat) *ἄπειρον* ist z. B. eine gegebene Raum- und Zeit-Grösse, sofern sie ins Unendliche theilbar ist. In beiden Beziehungen *ἄπειρον*, unendlich vermehrbar und unendlich verminderbar, ist die Grösse, die Zeit überhaupt. S. Simpl. 363, b, 7 ff.

2. Arist. weist nach, das *ἄπειρον* existire nicht *καθ' αὑτὸ* oder als *ὀσία*, sondern es sei *κατὰ συμβεβηκός* (§. 8.).

Die Worte *αἰσθητὸν δ'*, die dem ganzen Satze einen falschen Sinn geben, sind entweder mit Cod. E und Bess. zu streichen, oder mit dem Texte der Physik 204, a, 8 in *τῶν αἰσθητῶν* abzuändern. — Ferner bieten statt *ὀσία δ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον* sowohl die Zeugen ET Vet., als der Text der Physik *ὀσία δ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον*, was entschieden vorzuziehen ist.

5. Ist aber das Unendliche nicht ein Anundfürsichseiendes, sondern Accidens (accidentelle Eigenschaft) eines Substrats (z. B. der Luft), so kann es nicht als solches, wie Plato und die Pythagoreer meinen (vgl. I, 5, 28 und die Anm. zu d. St.), Grundelement der Dinge sein — *ὀκ ἂν εἴη στοιχεῖον τῶν ὄντων ᾗ ἄπειρον*, wohl aber *ᾗ ἀὴρ* oder *ᾗ ὕδωρ*.

6. Es ist nicht abzusehen, inwiefern der Satz *τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι κτλ.* den vorangehenden Satz motivirt. Aus der Annahme, dass Begriff und Dasein des Unendlichen identisch sei, folgt vielmehr, dass das Unendliche überhaupt nicht theilbar ist. Schlechthin einfache, immaterielle Substanzen, solche bei denen Begriff und Dasein zusammenfällt, sind keiner Theilung fähig. — Einen bessern Zusammenhang bietet der Text der Physik, wo *εἰ μεριστὸν* vor *τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι* steht. „Würde das *ἄπειρον* actuell existiren, so wäre jeder Theil desselben unendlich — wofern es überhaupt theilbar ist; aber nicht einmal theilbar ist es alsdann, *τὸ γὰρ ἀπείρῳ κτλ.* — *ὥστ' ἢ ἀδιαίρετον ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν*".

8. *ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ἄπειρον ὂν εἶναι ἀμέριστον καὶ ἀδιαίρετον.* Die deutsche Uebersetzung ist hiernach zu ändern.

10. Die bisherige Untersuchung war allgemein, sofern sie den Begriff des *ἄπειρον* überhaupt untersuchte: jetzt wird näher bewiesen, dass es keinen unendlichen Körper (*σῶμα ἄπειρον*) geben könne. — Die Undenkbarkeit eines *σῶμα ἄπειρον* beweist Arist. auch de coel. I, 5—7. — Zu *σῶμα νοητὸν* vgl. die Anm. zu VII, 10, 31.

11. *φυσικῶς σκοπεῖν*, d. h. etwas naturwissenschaftlich betrachten, aus der bestimmten, empirischen Natur des betreffenden Gegenstandes ableiten, bildet den Gegensatz gegen *λογικῶς σκοπεῖν*, etwas aus Begriffen, mittelst allgemeinen Raisonnements, aus allgemeinen Gründen beweisen. Daher de coel. 280, a, 32 der Gegensatz von *φυσικῶς μέν* — *καθόλυ δέ*. — Der vorangehende Beweis, dass ein *σῶμα ἄπειρον* ein sich selbst widersprechender Begriff sei, war eine *ἀπόδειξις λογική* Phys. 204, b, 4. De coel. 275, b, 12. Anders Simplic. 364, b, 23. Für die Bedeutung von *φυσικῶς* ist sehr instructiv de coel. 298, b, 18, wo Arist. bemerkt, wenn Parmenides alles Entstehen und Vergehen läugne, so sei diess vielleicht *καλῶς*, *ἀλλ' ὐ φυσικῶς γε* gesagt: *τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα, μᾶλλόν ἐστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως.* *Φυσικῶς* bezeichnet somit den naturwissenschaftlichen Standpunkt der Betrachtung im Gegensatz gegen den metaphysischen. Da Arist. sonst darauf dringt, dass jeder Gegenstand aus seinen eigenthümlichen Prinzipen erkannt werden müsse, und er auf eine Erkenntniss aus allgemeinen Gründen oder durch allgemeines Raisonnement wenig Werth legt, so begreift sich, dass er an manchen Stellen das *λογικῶς* (oder *ἐκ λόγων*) *σκοπεῖν* im Verhältniss zum *φυσικῶς σκοπεῖν* mit einiger Geringschätzung behandelt, z. B. de gen. et corr. 316, a, 8 ff.: *ἴδοι ἄν τις καὶ ἐκ τύτων ὅσον διαφέρυσιν οἱ φυσικῶς καὶ οἱ λογικῶς σκοπῦντες. περὶ γὰρ τῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν* (die Platoniker) *φασιν ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται, Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι.* De coel. 293, a, 29. de gener. anim. 747, b, 28. Vergl. über *λογικῶς* die Anm. zu VII, 4. 5.

Die Beweisführung des Arist. ist folgende. Ein unbegrenzter Körper ist nicht denkbar, da er weder zusammengesetzt (§. 11—13),

noch einfach (§. 14) sein kann. Dass er nicht zusammengesetzt sein könne, beweist Arist. so: wäre der eine seiner Theile begrenzt, der andere unbegrenzt, so würde der begrenzte Theil vom unbegrenzten absorbirt (§. 12.); wäre jeder seiner Theile unbegrenzt, so ergäbe sich ein Widerspruch gegen den Begriff des Körpers.

12. Statt ὁπωσοῦν wäre mit Cod. E und Vet. ὁτῳοῦν zu schreiben, wenn nicht der Text der Physik, der ὁποσῳοῦν bietet, noch höhere Wahrscheinlichkeit für sich hätte. Ebenso Bonitz Obs. crit. S. 83. Die Vulgata der Metaphysik steht den beiden zuletzt genannten Lesarten insofern nach, als es sich in der vorliegenden Beziehung nicht um die Qualität, sondern um den Grad der Differenz handelt.

14. Als zusammengesetzt also lässt sich, wie eben nachgewiesen worden, ein unbegrenzter Körper nicht denken; aber auch nicht als einfach (*ἓν καὶ ἁπλοῦν*), d. h. als homogen: sei es nun, dass man eines der vier bekannten Elemente (*τὸ πῦρ ἢ ἄλλο τι τῶν στοιχείων*), oder ein unbekanntes Urelement (*ἄλλο τι παρὰ τὰ στοιχεῖα*) als derartiges *σῶμα ἄπειρον* setzen wollte.

Die letztere Bemerkung geht ohne allen Zweifel auf Anaximander, der nicht eines der vier Elemente, sondern einen qualitätslosen Urstoff, die chemische Indifferenz oder den Potenzzustand der jetzigen Elementargegensätze, zum Grundprinzip machte, dieses Prinzip *ἄπειρον* nannte, und aus ihm die elementarischen Gegensätze sich ausscheiden liess: vgl. Phys. I, 4. 187, a, 20: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησιν — καὶ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.* Anaximander setzte also, wie unsere St. sich ausdrückt, ein *ἄπειρον σῶμα παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ἐγέννησε ταῦτα* (nämlich *τὰ στοιχεῖα*). — Arist. bemerkt in Parenthese, ein solches Urelement existire auch gar nicht: denn Alles geht in das zu Grund, woraus es ist: nun geht aber Alles zu Grund in eines der vier Elemente, und nicht in jenes angebliche Urelement: folglich ist es auch nicht aus einem solchen Urelement entstanden. Ein solches Urelement ist also ausser und neben den vier Elementen nicht anzutreffen (*οὐ φαίνεται τοῦτο παρὰ τὰ ἁπλᾶ σώματα*). *Τὰ ἁπλᾶ σώματα* sind die bekannten vier Elemente, vgl. de gen. et

corr. 330, b, 8 und diese ganze Schrift, auch de coel. 268, b, 27: τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστιν ἁπλᾶ τὰ δὲ σύνθετα ἐκ τούτων· λέγω δ' ἁπλᾶ ὅσα κινήσεως ἀρχὴν ἔχει κατὰ φύσιν, οἷον πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ τούτων εἴδη καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις. — Dass παρὰ statt περὶ zu schreiben ist (mit A^b Ald. Bess. und der Physik 204, b, 34), springt in die Augen.

15. Es war so eben davon die Rede, ob ein σῶμα ἄπειρον als einfacher Körper, d. h. als eins der vier Elemente möglich sei. Arist. verneint es, und bemerkt dazu, abgesehen von der allgemeinen Unmöglichkeit eines unbegrenzten Körpers sei diess auch schon desshalb unstatthaft, weil es unmöglich sei, dass das Universum in Form Eines Elements existire oder zu Einem Element werde, in der Art, wie Heraklit es einstmals zu Feuer werden lasse. (Die deutsche Uebersetzung ist hiernach zu berichtigen).

16. Das ἕν, ὃ ποιοῦσι παρὰ τὰ στοιχεῖα οἱ φυσικοί, ist wahrscheinlich jenes Mittel-Element zwischen Feuer und Luft, dessen Arist. häufig gedenkt: vergl. die Anm. zu I, 7, 3 und de coel. 303, b, 11: οἱ μὲν ὕδωρ (ὑποτίθενται στοιχεῖον), οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. De gen. et corr. 329, a, 8: ἀλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστήν, ἁμαρτάνουσιν· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν· ἢ γὰρ κοῦφον ἢ βαρὺ ἢ ψυχρὸν ἢ θερμὸν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἄπειρον τοῦτο, ὃ λέγουσί τινες εἶναι τὴν ἀρχήν. — An die platonische Urmaterie (vgl. de gen. et corr. 329, a, 13) zu denken, verbietet das beigesetzte οἱ φυσικοί.

17. Arist. weist die Undenkbarkeit eines σῶμα ἄπειρον αἰσθητὸν von einer andern Seite her nach. Alles αἰσθητὸν ist irgendwo, hat einen Ort: ein unbegrenzter Körper aber kann nicht irgendwo gedacht werden, weder als ruhend, noch als in Bewegung befindlich. Vergl. de coel. I, 7.

Zu den Worten οἷον τῆς γῆς fehlt das zweite Glied der Vergleichung, das ausgefallen sein muss. Man ergänze aus der Physik 205, a, 12 καὶ βώλου μιᾶς. Das Gleiche erinnert Bonitz a. a. O. S. 82. Vgl. auch de coel. 270, a, 5: εἰς τὸ αὐτὸ φέρεται τὸ ὅλον καὶ τὸ μόριον, οἷον πᾶσα γῆ καὶ μικρὰ βῶλος.

18. ἢ ὁποσοῦν sc. αἰσθήσεται ἢ στήσεται. — Für αὐτῆς τοῦ συγ-

γενῆς σώματος hat die Physik *τοῦ συγγενοῦς αὐτῇ σώματος* 205, a, 16. — Zur Erläuterung des §. ist der arist. Satz hinzuzunehmen, dass das Gleichartige (oder Einfache) Eine und dieselbe (eine simultane) Bewegung hat, vgl. de coel. 268, b, 30 ff. 269, a, 3: *τοῦ τε ἁπλοῦ σώματος ἁπλῆ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἁπλῆ κίνησις ἁπλοῦ σώματος.*

21. Ist das Ganze unbegrenzt, so können die Theile nicht begrenzt sein: denn begrenzte Theile ergeben ein begrenztes Ganze: sondern es müssen alsdann wenigstens einige Theile unbegrenzt sein. In diesem Fall aber, wendet Arist. ein, wird das Begrenzte vom Unbegrenzten überwältigt und zu Grund gerichtet (vgl. §. 12).

24. *ἐπὶ τὸ μέσον* — wenn der Körper schwer ist, *ἄνω* — wenn er leicht ist. — Im Folgenden ist das sinnlose *ἢ* nach *ἥμισυ* mit E und Vet. zu streichen. Auch der Text der Physik 205, b, 28: *ἀδύνατον δὲ ἢ ἅπαν ὁποτερονοῦν ἢ τὸ ἥμισυ ἑκάτερον πεπονθέναι* spricht für diese Aenderung. Jeder Körper, sagt Arist., bewegt sich entweder nach unten oder nach oben: ein unbegrenzter Körper dagegen kann keins von beiden.

25. *τόπου εἴδη ἕξ* — oben und unten, vorn und hinten, rechts und links Phys. 205, b, 32.

Cap. 11.

Als Commentar zu diesem Capitel dient der Paralleltext der Physik, der ungleich lichtvoller und präciser abgefasst ist, und weniger an Abbreviaturen des Gedankens leidet.

3. Der Text der Physik lautet: *τὸ μὲν γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς κινεῖ, τὸ δὲ κατὰ μέρος, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ πρῶτον* 224, a, 31. Vgl. noch 226, a, 20. Hiernach ist in unserer St. *τὸ δὲ κατὰ μέρος* zu schreiben, wie auch Cod. A^b und die Aldina haben. — Ferner muss statt *ἔν τινι χρόνῳ*, was sich grammatisch nicht mit *ἐξ οὗ* und *εἰς ὃ* verträgt, der Text der Physik und Bessarions hergestellt werden *ἔτι ἐν ᾧ, ὁ χρόνος, κτλ.* Zur Bestättigung dieser Aenderung dient die Lesart der Cod. E T und der Aldina *ἔτι ἐν ᾧ χρόνῳ.* — Die Physik fügt noch folgende Exemplification bei: *πᾶσα γὰρ κίνησις ἔκ τινος καὶ εἴς τι· ἕτερον γὰρ τὸ πρῶτον κινούμενον καὶ εἰς ὃ κινεῖται καὶ ἐξ οὗ, οἷον τὸ ξύλον καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν. τούτων δὲ τὸ μὲν ὅ, τὸ δ' εἰς ὅ, τὸ δ' ἐξ οὗ.* Fünferlei gehört also zur wirklichen *κίνησις*: ein *κινοῦν*, ein *κινούμενον*, *ὁ χρόνος ἐν ᾧ ἡ*

κίνησις, ein Quale, ἐξ οὗ μεταβάλλει und ein Quale εἰς ὃ μεταβάλλει. Dass zwei dieser Bestimmungen, das ἐξ οὗ und das εἰς ὅ, der κίνησις nicht unterworfen sind, bemerkt Arist. im nächsten §.

4. Dass nicht die Form, sondern nur das materielle Substrat ein Werden hat, dass z. B. nicht die Kugel oder die Qualität selbst, z. B. die Schwärze, Wärme u. s. w. wird, sondern dass nur die eherne Kugel wird, ein gegebener Körper warm wird — ist besonders Met. VII, 8 nachgewiesen worden. Auch die Wissenschaft hat — als Form — kein Werden, sondern nur das Wissen des einzelnen Subjects.

5. Vergl. Met. X, 4, 2 ff. 7, 2.

9. Arist. sucht zu zeigen, dass weder das Entstehen (γένεσις), noch das Vergehen (φθορά) κινήσεις sind. Alles Entstehen und Vergehen nämlich ist ein Werden aus dem μὴ ὂν oder in das μὴ ὄν: dem μὴ ὂν aber kommt keine κίνησις zu.

Arist. zählt zu dem Ende zunächst die verschiedenen Bedeutungen des μὴ ὂν auf: μὴ ὂν ist 1) τὸ κατὰ σύνθεσιν ἢ διαίρεσιν μὴ ὂν = τὸ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, vgl Met. VI, 4, 2. 2) τὸ κατὰ δύναμιν μη ὄν, d. h. das potenziell Seiende, das noch nicht actuelles Sein ist, τὸ τῷ ἁπλῶς (= κατ' ἐνέργειαν) ὄντι ἀντικείμενον. 3) τὸ ἁπλῶς μὴ τόδε τι ὄν. Vgl. hiezu Met. XII, 2, 8: τριχῶς τὸ μὴ ὄν, und zwar wie Alex. 647, 6 anmerkt, ἕνα μὲν τρόπον τὸ ψεῦδος, ἄλλον δὲ τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, ἄλλον δὲ τὸ δυνάμει ὄν. — Keiner dieser Arten des μὴ ὂν kommt κίνησις zu: ἀδύνατον τὸ μὴ ὂν κινεῖσθαι (oder τὸ μὴ ὂν οὐ κινεῖται μὲν γίνεται δέ): εἰ δὲ τοῦτο, καὶ ἀδύνατον, τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι.

Dass die peripatetische Schule das Entstehen und Vergehen nicht zur Bewegung im eigentlichen Sinne gerechnet wissen wollte, sagt auch Simplicius zur Physik 399, a, 32 ff., bemerkt jedoch, dass sich z. B. Theophrast nicht streng an diesen Sprachgebrauch band, und zwischen κίνησις und μεταβολή nicht unterschied. Auch Arist. sagt einmal Categ. 15, a, 13: κινήσεώς ἐστιν εἴδη ἕξ, γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, ἡ κατὰ τόπον μεταβολή. Vgl. Waitz z. d. St. und Creuzer zum Plotin Ennead. VI, 1. 1069, 14.

12. Dass die φθορὰ nicht κίνησις ist, beweist Arist. so: die Bewegung hat zum Gegensatz (eine entgegengesetzte) Bewegung oder Ruhe. Wäre die φθορὰ eine κίνησις, so hätte sie gleichfalls zum

Gegensatz eine andere Bewegung oder die Ruhe. Nun hat sie aber zum Gegensatz das Entstehen (*γένεσις*): folglich ist sie nicht *κίνησις*.

Cap. 12.

2. Das Relative (*τὸ πρός τι*) hat keine *κίνησις*. Denn, heisst es in unserem §., wenn das eine Glied sich nicht verändert, so bleibt auch das andere Glied richtig, wofern es sich nicht verändert. Als ob diess eine dem Relativen besonders eigenthümliche Erscheinung wäre! Anders lautet der Parallel-Text der Physik. Man liest hier: *ἐνδέχεται γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον* 225, b, 12. Allein auch diess ist nicht richtig. Gesetzt ich habe das Verhältniss von 2 : 4, des Halben zum Doppelten, so ist das eine Glied kein doppeltes mehr, wenn das andere Glied geändert (vergrössert oder verkleinert) wird. Und eben diess ist das Eigenthümliche des Relativen, dass, wenn das eine Glied sich verändert, das andere Glied, obschon es unverändert bleibt, doch nicht mehr wahr ist, vgl. Plat. Theaet. 154, C. Arist. sagt diess ausdrücklich XIV, 1, 20.: *τὸ πρός τι ἄνευ τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλαττον ἢ ἴσον ἔσται θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν*. Man muss daher unsere Stelle so verbessern *ἔστι γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος μὴ ἀληθεύεσθαι θάτερον μηθὲν μεταβάλλον* — eine Verbesserung, die in der Lesart des Cod. A^b ihre Bestätigung findet.

Was die Sache selbst betrifft, so bemerkt Weisse (Uebers. d. Phys. S. 563) richtig, dass auch das Relative in seiner Art ein Gegentheil und einen Uebergang ins Gegentheil hat, nämlich die Verwechslung beider Verhältnisse.

6. Gäbe es eine *κίνησις κινήσεως* und *μεταβολὴ μεταβολῆς*, so würden sich folgende Widersprüche herausstellen: 1) Da alle *κίνησις* eine *μεταβολὴ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο* ist, so würde, falls z. B. die *μεταβολὴ ἐξ ὑγιείας εἰς νόσον* wiederum ein *μεταβολὴ* hätte, die ebengenannte *μεταβολὴ* gleichzeitig in einer andern *μεταβολὴ* begriffen sein — *ἅμα μεταβάλλει ἐξ ὑγιείας εἰς νόσον, καὶ ἐξ αὐτῆς ταύτης τῆς μεταβολῆς εἰς ἄλλην*, oder wie Simplicius es ausdrückt, *ἐπὶ πλείω ἅμα καὶ διαφέροντα κινεῖται, ὅπερ ἄτοπον* 398, a, 5. 2) Das Product dieser gleichzeitigen gedoppelten Bewegung wäre — *ἐνδέχεται γὰρ ἠρεμεῖν* — ein gleichzeitiges gedoppeltes (verschiedenes) Dasein. Während nämlich die *μεταβολὴ ἐξ ὑγιείας εἰς νόσον* ihr Ziel gefunden

hat in der Krankheit, hat die *μεταβολὴ* dieser *μεταβολὴ* gleichzeitig ihr Ziel gefunden in etwas Anderem — *ἂν νοσήσῃ, μεταβεβληκὸς ἔσται εἰς ὁποιανοῦν* (sc. *μεταβολήν*). Und zwar 3) nicht blos *εἰς ὁποιανοῦν* oder *τὴν τυχοῦσαν μεταβολήν*, sondern *εἰς τὸ ἐναντίον*, denn jede *μεταβολὴ* ist *ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον*. Würde also etwas *μεταβάλλειν ἐκ κινήσεως εἰς κίνησιν*, so wäre diese *μεταβολὴ* eine *μεταβολὴ ἐξ ἐναντίου εἰς ἐναντίον*: die *μεταβολὴ εἰς νόσον* wäre also gleichzeitig eine *μεταβολὴ εἰς ὑγίειαν* (oder *ὑγίανσις*). Simpl. 398, a, 10: *ὥστε συμβήσεται καὶ τῶν πρόσθεν ἀτοπώτερον· οὐ μόνον γὰρ ἐπὶ πλείω ἅμα καὶ διαφέροντα κινήσεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ ἐναντία.*

Der Text unseres §.: *πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὡδὶ ἢ ὡδὶ οὐ κινήσεις* ist zwar seinem allgemeinen Inhalt nach nicht unmöglich: denn dass die *φθορὰ* und die *γένεσις* (d. h. das Werden des *ὂν* zum *μὴ ὂν* und das Werden des *μὴ ὂν* zum *ὂν*) nicht *κινήσεις* sind, hat Arist. schon früher 11, 13 bemerkt: allein der Text der Physik *πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὡδί, ἡ δὲ κίνησις οὐχ ὁμοίως* 225, b, 25 lässt vermuthen, dass auch unsere Stelle ursprünglich gelautet habe *πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὡδί, ἡ δὲ κίνησις οὔ.*

7. Man interpungire: *καὶ ἔτι εἰς μὴ τὴν τυχοῦσαν ἀεί, κἀκείνη ἔκ τινος εἴς τι ἄλλο* (ohne *ἔσται*: man ergänze *μεταβεβληκυῖα ἔσται*)· *ὥσθ' ἡ ἀντικειμένη ἔσται, ὑγίανσις*. *Ὑγίανσις* ist nämlich Apposition. Das Einfachere wäre gewesen *καὶ ἔτι εἰς μὴ τὴν τυχοῦσαν ἀεί, ἀλλ' εἰς τὴν ἀντικειμένην, τὴν ὑγίανσιν*. Das Folgende sodann *ἀλλὰ τῷ συμβεβηκέναι* (sc. *ἔσται μεταβολὴ ἐκ κινήσεως εἰς κίνησιν*) ist nicht blos durch ein Komma, sondern durch ein Punktum vom Vorhergehenden abzutrennen, denn es ist nicht mehr eine widerlegende Consequenz, die Arist. gegen die gegnerische Ansicht zieht, sondern die Lösung der vorstehenden Aporie, die Arist. im eigenen Namen gibt. Nur *κατὰ συμβεβηκός*, nur beziehungsweise, bemerkt Arist., findet ein Uebergang von einer *κίνησις* zur andern statt, so nämlich, dass ein Substrat, ein Subject, von Einem Zustand der Bewegung in einen andern Zustand der Bewegung übergeht.

9. Arist. weist nach, dass eine *γένεσις γενέσεως*, ein Werden des Werdens undenkbar sei.

Der Text des §. ist ziemlich strittig: vgl. Simplic. zur Physik 398, a, 25 ff. Doch kann der in die Metaphysik übergegangene Text im Ganzen stehen bleiben; nur mit der Aenderung, dass *τὸ*

nach ὥστε οὔπω ἦν mit Cod. E und Phys. 226, a, 2 gestrichen wird, (denn τὸ γιγνόμενον ἁπλῶς ist hier Prädikat), und dass das Bekker'sche Komma nach εἰ δὴ καὶ τοῦτ' wegbleibt.

Der Beweis ist folgender. Hätte das Werden (B) ein Werden (A), so hätte auch dieses Werden (A) hinwiederum ein Werden und so ins Unendliche fort. Genauer: Wenn das Werden als solches (ἡ ἁπλῆ γένεσις d. h. das reine Werden, das nicht Werden von Etwas ist) irgend einmal wurde, so hatte auch das ἁπλῶς γιγνόμενον (die ἁπλῆ γένεσις als γιγνόμενον) ein Werden, war also noch nicht ἁπλῶς γιγνόμενον, sondern τὶ γιγνόμενον, d. h. ἕν τι τῶν γιγνομένων. Denn was ein Werden hat, im Werden begriffen ist, ist noch nicht das Werden selbst, sondern ein Werdendes (unter andern Werdenden). Hatte nun, wie gesagt, auch dieses τὶ γιγνόμενον hinwiederum ein Werden (εἰ δὴ καὶ τοῦτ' ἐγίγνετό ποτε), so war also damals (als dasselbe wurde) das ἁπλῶς γιγνόμενον noch nicht am Werden (οὐκ ἦν πω τότε γιγνόμενον). Da nun aber überhaupt eine unendliche Reihe kein Erstes hat, so kann es auch im vorliegenden Falle (unter der gegebenen Voraussetzung, d. h. εἰ ἀεὶ γενέσεως γένεσις) kein erstes Werden, keine πρώτη γένεσις, geben, also auch kein nachfolgendes, also wäre überhaupt kein Werden denkbar.

11. Das Argument ἔτι τοῦ αὐτοῦ κίνησις ἡ ἐναντία καὶ ἠρέμησις gibt Simplicius deutlicher so wieder: εἰ ἡ κίνησις κινεῖται, τὸ δὲ κινούμενόν τινα κίνησιν καὶ ἠρεμεῖν πέφυκε τὴν ἐκείνῃ τῇ κινήσει ἀντικειμένην ἠρεμίαν, δηλονότι καὶ ἡ κίνησις ἠρεμήσει κίνησις οὖσα, ὅπερ ἄτοπον 398, b, 18. Ebenso, wenn Alles, was eine γένεσις hat, auch eine φθορά hat, so hätte die γένεσις selbst, wofern es eine γένεσις γενέσεως gibt, eine φθορά.

13. Zu allem Werden gehört ein Etwas, ein Substrat, eine ὕλη, welche wird. Gesetzt nun, das Werden hat ein Werden, oder ist ein Werdendes, so müsste es eine ὕλη haben. Wo soll nun diese herkommen? Ferner ist alles Werden ein Werden aus Etwas und ein Werden zu Etwas (ἔκ τινος und εἴς τι). Was ist nun Dasjenige, aus dem das Werden wird und zu dem es wird? Das Werden als solches kann dieses aus etwas zu etwas Werdende nicht sein, sondern es muss als bestimmtes Werdendes verschieden sein vom Werden als solchem (δεῖ γὰρ — μὴ κίνησιν). — Die zuletzt angeführten Worte erläutert Simplicius so: εἰ ἡ κίνησις κινού-

μενόν ἐστιν, ἄλλο δέ τι τὸ κινούμενον καὶ ἄλλο τὸ καθὸ ἡ κίνησις, οἷον τὸ σῶμα καὶ ἡ λεύκανσις, δηλονότι ἡ κίνησις τῆς κινήσεως ἢ ἐκ τοῦδε εἰς τόδε οὐκ ἂν εἴη κίνησις 398, b, 33. Uebrigens gedenkt Simplicius 398, 30 noch einer andern (einfacheren) Lesart, die auch mehrere Handschriften der Physik haben.

15. τούτων γὰρ ἑκάστῳ ἐναντίωσίς ἐστιν: die betreffenden ἐναντιώσεις sind angegeben 9, 3. 4. und in der Anm. zu XII, 2, 2.

16. ποιὸν bezeichnet sowohl die veränderliche Qualität (πάθος), als die Quidditüt (διαφορὰ οὐσίας) eines Dings. Auf die Frage nach der ποιότης eines Dings kann ebensowohl mit der Angabe accidenteller, variabler Eigenschaften, als mit der Angabe wesentlicher Bestimmungen, ohne welche das Ding nicht sein kann und mit deren Aufhebung das ganze Ding sich aufhebt, geantwortet werden. Vgl. Met. V, 14, 1. 4. Im ersteren Sinne wird auf die Frage nach der ποιότης des Menschen geantwortet: er ist weiss u. s. f., im zweiten: er ist ζῷον λογικὸν oder δίπουν. Im vorliegenden Falle nun, bemerkt Arist., verstehe er ποιὸν im erstern, und nicht im letztern Sinne.

17. πεφυκὸς μὲν κινεῖσθαι, μὴ δυνάμενον δὲ bildet keinen richtigen Gegensatz. Man schreibe mit der Physik, die den ursprünglichen Text bewahrt hat: πεφυκὸς μὲν κινεῖσθαι καὶ δυνάμενον, μὴ κινούμενον δὲ κτλ. Phys. 226, b, 13.

19. Das beigesetzte πρώτῳ beschränkt die Bedeutung von τόπος. Τόπος ist ein relativer Begriff: ἐν ἑνὶ τόπῳ sind z. B. zwei Häuser, die in Einer und derselben Stadt sind: und doch sind sie darum noch nicht ἅμα κατὰ τόπον. Πρῶτος τόπος ist der Ort im engsten Sinne des Worts, der punctuelle Ort. — Andere Definitionen des ἅμα gibt Arist. Categ. c. 13. 14, b, 24 ff., eine gleichlautende des ἅπτεσθαι de gen. et corr. 323, a, 4.

20. τὸ vor συνεχῶς μεταβάλλον streicht Bonitz (a. a. O. S. 83) mit ET und Phys. 226, b, 25. Mit Recht, da συνεχῶς μεταβάλλον nicht Subject des Satzes, sondern erläuternde Nebenbestimmung ist.

Zwölftes Buch.

Das zwölfte Buch bildet den Abschluss, gleichsam die überwölbende Kuppel der gesammten Metaphysik. Es entwickelt die höchsten Gründe alles Seins — die Idee des ersten Bewegers oder Gottes, und die bewegenden Prinzipe des ersten Bewegten oder des Himmels. Am Schluss des Buchs, Cap. 10., stellt Arist. nochmals von dem jetzt gewonnenen Höhepunkte aus eine kritische Rück- und Umschau an, um nachzuweisen, dass nur seine Theorie alle jene Probleme der Metaphysik befriedigend löse, an welchen die andern Philosophen mehr oder weniger gescheitert seien.

Das zwölfte Buch knüpft mit seinem Grundgedanken nicht unmittelbar an dasjenige Buch an, mit dem es am nächsten zusammenhängt, ans neunte, sondern es gibt sich vielmehr eine eigene Einleitung Cap. 1 — 5. Diese erste Hälfte des zwölften Buchs ist die am schlechtesten und nachlässigsten geschriebene Parthie der ganzen Metaphysik, in ihrer Form aphoristisch und zusammenhangslos, in ihrer Abzweckung unklar und räthselhaft. Man möchte zweifeln, ob namentlich die Capp. 4 und 5 ursprünglich hieher gehören. Sie scheinen eine indirecte Beantwortung der achten und vierzehnten Aporie zu sein. Brandis (über die arist. Metaph., Abhandl. d. Berl. Akad. v. J. 1834. S. 80) bemerkt über die Abzweckung der fünf ersten Capitel unseres Buchs folgendes, was vielen Schein hat: „Diese höchst losen, hin und wieder ganz äusserlich aneinandergereihten Betrachtungen scheinen zunächst die Bestimmung gehabt zu haben, die in den voranstehenden Büchern hervorgetretenen Ergebnisse der ersten Philosophie mit denen der Physik zu verknüpfen, namentlich der Dreitheilung in letzterer (Form, Beraubung und Stoff) ihre Stelle in jenen anzuweisen; augenscheinlich aber sind nur die ersten Grundstriche vorhanden, zu deren Ausfüllung Aristoteles nicht gekommen zu sein scheint."

Cap. 1.

Die Arten der *οὐσία*.

2. Vgl. zum Folgenden Met. VII, 1 — wo in übereinstimmender Weise das Verhältniss der *οὐσία* zu den übrigen Arten des Seins erörtert ist.

4. *μαρτυροῦσι* — nämlich *ὅτι ἡ οὐσία προτέρα ἐστὶ τῶν ἄλλων*. Eben in der Voraussetzung, dass die *οὐσία* das Erste sei, suchten jene Philosophen *τῆς οὐσίας τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ στοιχεῖα*.

5. Ueber *λογικῶς* vgl. die Anm. zu Met. VII, 4, 5.

6. Vgl. Met. V, 8, 1. VII, 2. VIII, 1, 3 ff. De coel. 298, a, 29 ff. Phys. 198, a, 30: *διὸ τρεῖς αἱ πραγματεῖαι, ἡ μὲν περὶ ἀκίνητον, ἡ δὲ περὶ κινούμενον μὲν ἄφθαρτον δέ, ἡ δὲ περὶ τὰ φθαρτά.* — Der Text des §. leidet an verwirrenden Wiederholungen. Dass auf *ἡ μὲν ἀΐδιος* noch einmal *ἡ δ' ἀΐδιος* folgt, ist anstössig. Diesem Anstoss würde abgeholfen, wenn an der erstern Stelle *ἀΐδιος ἡ δὲ* gestrichen würde. Allein auch so noch bleibt zweierlei zurück, was befremdet, erstens, dass *ἣν πάντες ὁμολογοῦσι* nur auf die *φθαρτὴ οὐσία* gehen soll, während nach VII, 2, 1. VIII, 1, 4. nicht blos die *φθαρταὶ οὐσίαι*, sondern auch der Himmel und seine Theile zu den *οὐσίαι ὁμολογούμεναι* gehört; zweitens, dass das *ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν* nur auf die *οὐσία αἰσθητὴ ἀΐδιος*, und nicht auf die *οὐσία αἰσθητὴ* überhaupt bezogen wird. Um das erstere Bedenken zu beseitigen, stellt Bonitz (Obs. crit. S. 105), auf Alex. 643, 23 ff. gestützt, die Satzglieder in folgender Weise um: *οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, ἧς ἡ μὲν φθαρτή, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ ζῷα, ἡ δ' ἀΐδιος, ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν κτλ.* Um auch den zweiten Anstoss wegzuräumen, schlägt Alexander 644, 17 folgende (stylistisch nicht billigenswerthe) Anordnung der Sätze vor: *οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, ἧς καὶ ἀναγκαῖον τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν εἴτε πολλά, ἧς ἡ μέν ἐστι φθαρτὴ ἡ δ' ἀΐδιος.*

8. *αὐτοῖς* — nämlich *τῇ οὐσίᾳ αἰσθητῇ καὶ τῇ οὐσίᾳ νοητῇ.* Beide Arten von Substanzen haben kein gemeinsames Prinzip, und fallen desshalb verschiedenen Wissenschaften zu: die *οὐσία αἰσθητὴ* der Physik, die *οὐσία νοητὴ καὶ ἀκίνητος* der ersten Philosophie.

9. Alle Veränderung findet statt aus Entgegengesetztem in Entgegengesetztes (ἐκ τοῦ ἐναντίου) oder aus der στέρησις, nicht aber aus der ἀντίφασις schlechthin oder zwischen Contradictorischem, das nicht unter eine und dieselbe Gattung fällt: τὰ γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα· τοῖς δ' εἴδει διαφέρουσιν αἱ γενέσεις ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσὶν ὡς ἐσχάτων X, 4, 2. 7, 3. Phys. I, 5. 188, a, 32 ff. Das Weisse z. B. wird aus dem Nichtweissen: ein Nichtweisses ist aber auch die Stimme (οὐ λευκὸν γὰρ καὶ ἡ φωνή): und doch wird das Weisse nicht aus der Stimme. Nämlich weil beide nicht ἐναντία, sondern γένει ἕτερα sind: μεταβάλλειν δ' ἐξ ἄλλου γένους εἰς ἄλλο γένος οὐκ ἔστιν, οἷον ἐκ χρώματος εἰς σχῆμα X, 7, 3.

Cap. 2.

Das Werden und die drei Prinzipe.

1. Kein Werden ist ohne ὕλη, und nur die ὕλη ist es, was wird. Met. XI, 12, 13: ὕλην δεῖ ὑπεῖναι τῷ γιγνομένῳ καὶ μεταβάλλοντι. Denn die Form hat kein Werden und Vergehen Met. VII, 8.

2. Vgl. Met. VIII, 1, 13. XI, 10 und 11. XIV, 1, 19. Phys. III, 1. 201, a, 12. V, 1. 2. VII, 2. 243, a, 6. VIII, 7. 260, a, 26. De gener. et corr. I, 2—5. De coel. IV, 3. 310, a, 23 ff. De anim. 406, a, 12. — Die betreffenden ἐναντιώσεις sind κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις, κατὰ δὲ τὸ ποσὸν τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀτελές, κατὰ δὲ τὸ ποιὸν τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, κατὰ δὲ φορὰν τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, vgl. Met. XI, 9, 3. 4. Die ὕλη nun ist die Möglichkeit zu beiden (δύναται ἄμφω): sie kann μεταβάλλειν ἐξ εἴδους εἰς στέρησιν καὶ ἐκ στερήσεως εἰς εἶδος, ἐκ τελείου εἰς ἀτελὲς und umgekehrt, u. s. f.

5. Als Beispiel des δυνάμει ὂν nennt Arist. den Urzustand des Anaxagoras, den Sphairos des Empedokles und die Urmaterie Anaximanders. — Was Anaxagoras betrifft, so hat Arist. dessen Urmischung auch Met. I, 8, 19 auf den Begriff des ἀόριστον oder der ὕλη reducirt, und wiederum erwähnt er sie in diesem Sinne, als Beispiel des δυνάμει εἶναι, XII, 6, 9. Der Beisatz βέλτιον γὰρ ἦ ὁμοῦ πάντα will so viel sagen: der Begriff der Potenzialität oder

das δυνάμει εἶναι wäre eine bessere und treffendere Bezeichnung für das, was Anaxagoras mit seinem Urzustand intendirt, als seine Formel ὁμοῦ πάντα χρήματα, in welcher jene Anschauung nur ungenau und vieldeutig ausgedrückt ist. Τίς γὰρ — fügt Alex. bei — ἀκούων ὅτι ἦν ὁμοῦ πάντα, δύναται νοεῖν ὅτι αὕτη ἡ φωνὴ τῆς ὕλης ἐστι δηλωτικὴ τῆς δυνάμει πάντα οὔσης; 646, 15. Karsten Emp. reliq. S. 320 vermuthet, dass die ganze Parenthese von einem Abschreiber herrühre, der zu den Worten τὸ Ἀναξ. ἕν an den Rand geschrieben habe βέλτιον γρ. (γράφεται) „ἦν ὁμοῦ πάντα". Aus diesem γρ. sei dann γὰρ geworden. — Den empedokleischen Sphairos nennt Aristoteles auch anderwärts, wegen seiner unterschiedslosen Einheit, oder auch um seiner qualitativen Bestimmungslosigkeit willen (vgl. Brandis, gr.-röm. Philos. I, 200), doch nicht eben passend, μῖγμα, vgl. Phys. 187, a, 23. Met. XII, 10, 10. XIV, 5, 11., bisweilen auch τὸ ἕν, vgl. die Anm. zu III, 4, 19. — Dass der Urstoff Anaximanders eine Art Potenzzustand der elementarischen Gegensätze oder der besondern Stoffe war, geht auch aus den übrigen Nachrichten über denselben hervor, vgl. Brandis a. a. O. S. 132 f. Zeller, Philosophie der Griechen I, 77.

6. Seltsamerweise sieht Mullach, Democr. fragm. S. 209. 337 die von Aristoteles dem Demokrit in den Mund gelegten Worte für ein wörtliches Citat an. Indem er sie fragm. phys. 7 jonisch so schreibt: ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει, ἐνεργείῃ δ' οὔ — bemerkt er dazu S. 337: in verbis δυνάμει et ἐνεργείῃ jonismum a liberariis oblitteratum restitui. Est autem hic locus testimonio, rerum quae vel δυνάμει vel ἐνεργείᾳ sunt discrimen, cujus saepe meminit Aristoteles, a Democrito esse inventum. Vgl. dagegen Zeller, Jahrb. d. Gegenw. 1843. S. 132. Die demokritischen Atome haben alle Eine Natur, sind ihrer Qualität nach identisch: desswegen kann Aristoteles in seiner Terminologie sagen, sie seien δυνάμει ἕν oder ὁμοῦ. Vgl. de coel. 275, b, 31: ὥσπερ Δημόκριτος λέγει, διώρισται πάντα τοῖς σχήμασιν· τὴν δὲ φύσιν εἶναί φησιν αὐτῶν μίαν, ὥσπερ ἂν εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένον.

7. Bonitz a. a. O. S. 125 schreibt ἀλλ' ἑτέρα ἑτέρων, mit Beziehung auf §. 8.: ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρας und 5, 2. Allein ἕτερος oder ἄλλος stehen ganz so wie in unserer Stelle, auch VIII, 4, 6: εἰ ἄρα τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης ὕλης ποιῆσαι, wo ἄλλος nicht

blos „verschieden“, sondern „in sich verschieden“ oder „verschiedenartig“ bedeutet. Ebenso X, 9, 9: *πότερον ἡ ὕλη ὁ ποιεῖ ἕτερα τῷ εἴδει, ἆσά πως ἑτέρα* (d. h. *ἑτέρων ἑτέρα*), *ἢ ἔστιν ὡς ποιεῖ;* Auch I, 9, 24 kann *ἕτεροι ἀριθμοὶ* nur in diesem Sinne gefasst werden. Fürs Folgende vgl. die Anm. zu VIII, 1, 15.

8. *ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἡ γένεσις; ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, εἰ ἔστι τι δυνάμει μὴ ὄν.* — Ueber die drei Bedeutungen des *μὴ ὂν* vgl. die Anmerk. zu X, 11, 9.

9. Nicht jedes Beliebige wird aus jedem Beliebigen, sondern *ἕτερον ἐξ ἑτέρου.* Annxagoras hat sich daher nicht genügend ausgedrückt, wenn er sagt, es war eine Urmischung oder ein ursprüngliches Beisammen, woraus Alles wurde. Er hätte genauer angeben sollen, was aus was wird, *ὁποῖα πράγματα ἐξ ὁποίας ὕλης γίνεται.* Denn die Dinge, die in der Urmischung beisammen sind, unterscheiden sich dem Stoff nach. Wäre diess nicht der Fall, wäre die Materie der Urmischung Eine (homogen), so wäre unbegreiflich, wie so unendlich Verschiedenartiges daraus hervorgehen konnte: denn die bewegende Ursache, der *νοῦς*, ist eine: wo aber die bewegende Ursache und die Materie jedes Eine ist, da ist auch das Product Eines — *ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἓν ἂν ἦν τὸ γεγονὸς* oder *ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ οὗ* (besser *ὃ*) *ἡ ὕλη ἦν δυνάμει.* Ein Tischler macht aus Einem Stück Holz Einen Tisch. Vgl. I, 6, 13. — Auch bei Arist. ist das bewegende Prinzip Eines, die Gottheit: folglich die Materie der Grund der Vielheit. Vgl. VII, 8, 18. XII, 8, 24.

Cap. 3.

Die drei Modi der *οὐσία*: Stoff, Form und concretes Einzelding.

1. Dass die Form nicht wird, hat Arist. Met. VII, 8 gezeigt, dass die *πρώτη ὕλη* nicht wird, Phys. I, 9. Vgl. bes. 192, a, 28: *ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη τὴν ὕλην εἶναι.*

2. Ebenso Met. VII, 8, 5. 8.

3. Vergl. die Anm. zu VII, 9, 5. — Der Gedankengang unserer Stelle ist übrigens nicht sehr präcis und logisch. Man glaubt ein aphoristisches Excerpt aus einer ausführlicheren Darstellung zu lesen. „Jede *οὐσία* entsteht aus einem Gleichnamigen.

Οὐσία nämlich ist sowohl das Naturproduct, als das Product der Kunst oder des Zufalls (*καὶ τἆλλα*). Alles nämlich was wird, wird von Natur oder durch Kunst oder durch Zufall oder von selbst. Das was durch Kunst wird, unterscheidet sich von dem, was durch Natur wird, dadurch, dass jenes den Grund seines Werdens ausser sich, dieses ihn in sich (*ἐν αὐτῷ* = *ἐν τῷ φύσει γιγνομένῳ*) hat. Die beiden andern Ursachen, nämlich *ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον*, sind Beraubung (Störungen) der beiden erstern Arten des Werdens, des *γίγνεσθαι ἀπὸ φύσεως καὶ ἀπὸ τέχνης*". Durch eine Umstellung der Sätze würde wenig gewonnen: nur der Satz *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ*, der in seiner jetzigen Stelle sinnlos ist, muss (falls er nicht aus §. 11 hiehergekommen ist) versetzt und nach *ἑκάστη ἐκ συνωνύμȣ γίγνεται ἡ ȣ̓σία* gestellt werden: vgl. VII, 7, 6. 8, 15. Ebenso Alex. 648, 30.

5. Oben 1, 6 hatte Arist. die drei Klassen angegeben, in welche sich die existirenden *ȣ̓σίαι* (das Reich des Wirklichen) eintheilen lassen: jetzt gibt er die Modi der *ȣ̓σία* (die Arten des Begriffs der *ȣ̓σία*) an. Es sind diess die drei bekannten, Met. VII ausführlich erörterten: *ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ σύνολον*.

Von der *ὕλη* sagt Arist., sie sei *τόδε τι τῷ φαίνεσθαι*. Diese Definition ist im höchsten Grade befremdlich, da Arist. sonst gerade das Gegentheil sagt. Met. VII, 3, 7—14, wo der Begriff der *ὕλη* genau festgestellt wird, wird ihr Unterschied von der Form (dem *εἶδος*) gerade darein gesetzt, dass diese ein *τόδε τι*, jene es nicht sei. Vgl. ferner Met. VIII, 1, 11: *ὕλην λέγω ἣ μὴ τόδε τι ȣ̓σα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι*. De anim. 412, a, 7: *λέγομεν ὕλην, ὃ καθ' αὐτὸ μὲν ȣ̓κ ἔστι τόδε τι*. Dass die *ὕλη* als solche nicht als *τόδε τι* erscheint (*τόδε τί ἐστι τῷ φαίνεσθαι*), ergibt sich unzweifelhaft aus dem aristot. Begriff desselben. Ob daher nicht *ἡ μὲν ὕλη μὴ τόδε τι ȣ̓σα* zu schreiben ist? Auch die folgende Antithese *ἡ δὲ φύσις τόδε τι* empfiehlt diese Aenderung. — Alexanders Erklärung des überlieferten Textes ist gezwungen. Er fasst ihn so. Ein Haufen herumliegender Balken ist die *ὕλη* des Hauses, aber er ist noch nicht das Haus selbst in Wirklichkeit, noch nicht ein wirkliches *τόδε τι*, sondern er ist ein *τόδε τι* nur erst *τῷ φαίνεσθαι*, d. h. *κατὰ φαντασίαν*, nämlich so, dass man sich die herumliegenden Balken erst zu einem Hause zusammendenken

muss. — Arist. fügt die weitere Bestimmung bei: *ὕλη* ist, was nur durch äussere Continuität, aber nicht organisch eins ist (*ὅσα ἐστὶν ἓν ἁφῇ καὶ μὴ συμφ.* — wie Alex. gelesen zu haben scheint 649, 26. 28). Ebenso VII, 16, 2: *τὰ μόρια τῶν ζῴων, ὅταν χωρισθῇ, ἔστιν ὡς ὕλη πάντα, καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· ὠθὲν γὰρ αὐτῶν ἕν ἐςιν, ἀλλ' οἷον ὁ ὀρρὸς πρὶν ἢ πεφθῇ καὶ γένηταί τι ἐξ αὐτῶν ἕν. τὰ μόρια δυνάμει ἐςίν, ὅταν ᾖ ἓν καὶ συνεχὲς φύσει, ἀλλὰ μὴ βίᾳ ἢ καὶ συμφύσει.*

Die Form nennt Arist. hier (in etwas ungewöhnlicher Terminologie) *φύσις*: Form nämlich sind die Naturtypen, die sich in der Materie verwirklichen, die das Ziel und der immanente Zweck alles natürlichen Werdens sind (*φύσις, εἰς ἣν ἡ γένεσις* oder *ἡ τὸ τέλος τῆς γενέσεως*). Vgl. Met. V, 4, 8: *ὅσα φύσει ἐστὶν ἢ γίγνεται,* — *ὄπω φαμὲν τὴν φύσιν ἔχειν, ἂν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν.* — *φύσις ἥ τε πρώτη ὕλη* — *καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ὀσία· τῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως.* VII, 7, 5 und die Anm. z. d. St. Phys. 193, a, 30: *ἡ φύσις ἄλλον τρόπον ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.* De part. anim. 640, b, 28: *ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.* 642, a, 17: *ἀρχὴ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης.* — Ferner wird die Form in unserer St. *ἕξις* genannt, im Gegensatz gegen die Materie, die *στέρησις* ist.

6. Vgl. Met. III, 4, 8 und die Anm. z. d. St.

7. *τύτων* — sc. *ἅ ἐστι παρὰ τὴν σύνθετον ὀσίαν, οἷον ἡ τέχνη.* Solche *εἴδη ἄϋλα* sind und sind nicht *ἄλλον τρόπον*, d. h. *ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς.* Vgl. hierüber die Anm. zu VI, 2, 8 und VII, 8, 6. Die deutsche Uebersetzung sollte so lauten: „sondern in anderer Weise (als die übrigen Dinge) ist und ist nicht das immaterielle Haus, die Gesundheit und alles Kunstmässige“.

8. *εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει* — d. h. es gibt so viele Ideen als Klassen von Naturdingen. Denn für jedes (Natur-) Ding existirt eine gleichnamige Idee: vgl. Met. I, 9, 1 ff. Plat. Rep. X, 596. A. Procl. in Plat. Parm. Opp. ed. Cousin V, 136: *καθά φησιν ὁ Ξενοκράτης, εἶναι τὴν ἰδέαν θέμενος αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων.* — — *ὁ μὲν ὖν Ξενοκράτης τῦτον ὡς ἀρέσκοντα τῷ καθηγεμόνι τὸν ὅρον τῆς ἰδέας ἀνέγραψεν.* Diog. L. III, 77.

Die Worte *οἷον πῦρ* — *ἡ τελευταία* sind dem vorliegenden Zusammenhange sichtbar fremd. Alexander vermuthet, sie seien oben §. 5 nach *ὕλη καὶ ὑποκείμενον* zu stellen, eine Vermuthung,

die nicht eben viel für sich hat. — Zu *τῆς μάλις' ἐσίας ἡ τελευταία* bemerkt Alex. 650, 27: *λέγει δὲ μάλιστα ἐσίαν τὴν ἄτομον, Σωκράτην, Καλλίαν.* Das concrete Einzelding ist *μάλιστα ἐσία,* mehr *ἐσία* als die *ὕλη* und das abgezogene *εἶδος.* Dass die Materie des concreten Einzeldings *ἡ ἐσχάτη* oder *ἡ τελευταία ὕλη* ist, sagt Arist. auch Met. VII, 10, 28: *ἡ καθ' ἕκαστον ἐσία, ὁ Σωκράτης, ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ἤδη ἐστίν.*

10. Der Satz *μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νᾶς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως* ist einer der wichtigsten und bestimmtesten aristotelischen Aussprüche hinsichtlich der individuellen Unsterblichkeit. Er ist zu den von Zeller, Philosophie der Griechen II, 497 gesammelten Stellen hinzuzufügen. Nur der *νᾶς*, genauer der *νᾶς ποιητικός,* ist *χωριστὸς* und *ἀπαθής,* die übrigen Theile der Seele, auch der *νᾶς παθητικός,* sind vergänglich. Vgl. de anim. 408, b, 18: *ὁ δὲ νᾶς ἔοικεν εἰςιέναι ἐσία τις ὄσα καὶ ἐ φθείρεσθαι.* 413, a, 4: *ὅτι μὲν ἂν ἐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τᾶ σώματος, ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, ἐκ ἄδηλον· ἐνίων γὰρ ἡ ἐντελέχεια τῶν μερῶν ἐστιν αὐτῶν. ἐ μὴν ἀλλ' ἐνιά γε ἐθὲν κωλύει, διὰ τὸ μηθενὸς εἶναι σώματος ἐντελεχείας.* b, 26: *ὁ νᾶς ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τᾶτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τᾶ φθαρτᾶ. τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆς ψυχῆς ἐκ ἔστι χωριστά.* 430, a, 17: *ὁ νᾶς (ποιητικὸς) χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ ἐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ. χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τᾶθ' ὅπερ ἐστίν, καὶ τᾶτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον. ὁ δὲ παθητικὸς νᾶς φθαρτός.* Vgl. ausserdem die zu Met. VI, 1, 12 (:*καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τᾶ φυσικᾶ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν*) angef. St. St. und Olympiodor Schol. in Plat. Phaed. 98, 15 ed. Finckh, der die Ansichten der Akademiker und Peripatetiker über die Unsterblichkeitsfrage aufzählend von den Letztern sagt: *μέχρι μόνε τᾶ νᾶ ἀπαθανατίζεσιν· φθείρεσι γὰρ τὴν δόξαν.*

11. Vergl. I, 9, 15. 23 (und die Anm. zu d. St.). 36. 40. VII, 8, 14. (nebst d. Anm.) 17. XII, 6, 5. 10, 19.

Cap. 4.

Hat Alles dieselben Prinzipe oder Jedes wieder andere und besondere?

1. **Hat Alles die selbigen Prinzipe oder verschiedene? Antwort: in gewisser Hinsicht hat Alles die selbigen Prinzipe, in**

anderer Hinsicht jedes Einzelne seine besondern. Jedes seine besondern: die Materie der Säge ist Eisen (vgl. VIII, 4, 5.), diejenige der Bildsäule Erz, diejenige des Tischs Holz; die bewegende Ursache der Gesundheit ist der Arzt, diejenige des Hauses der Baumeister, diejenige der Bildsäule der Bildhauer. In Concreto also hat jedes Ding seine besondern Prinzipe (*ἄλλα ἄλλων αἴτια*), und die drei obersten *ἀρχαί*, Stoff, Beraubung und Form (nebst ihren beiden Unterarten: bewegende Ursache und Zweck) stellen sich bei jedem einzelnen Ding in besonderer Weise (verschieden) dar. Allein im Allgemeinen, *ἂν καθόλȣ λέγῃ τις*, hat jedes Ding constant diese selbigen drei Prinzipe: *καθόλȣ πάντων αἱ αὐταὶ ἀρχαί, παντὸς γὰρ αἴτια ὕλη εἶδος καὶ στέρησίς ἐστιν.* Oder, wie Arist. es auch ausdrückt, *κατ' ἀναλογίαν* sind die Prinzipe dieselben: das Erz verhält sich zur Bildsäule, wie das Holz zum Tisch: der Analogie nach also sind diese Prinzipe identisch. Ueber *κατ' ἀναλογίαν* vergleiche die Anm. zu IX, 6, 7.

2. Dass in Concreto die Prinzipe nicht identisch sind, dass z. B. die Einzelsubstanz, das Qualitative, Relative u. s. f. unmittelbar nicht dieselben Prinzipe haben, weist Arist. so nach. Gesetzt, alle zehn *κατηγορέμενα* hätten ein und dasselbe Prinzip, so wäre dieses Prinzip entweder ausserhalb, oder innerhalb derselben zu suchen. Wenn ausserhalb, so ergibt sich eine Unmöglichkeit: die zehn Kategorieen haben nichts Gemeinsames (*ἐθὲν κοινὸν*) ausserhalb ihrer, und noch weniger etwas Früheres (*πρότερόν τι*), das ihr gemeinsamer Wesensgrund wäre. Wenn innerhalb, so ergibt sich wiederum eine Unmöglichkeit: die Einzelsubstanz kann nicht Prinzip des Relativen u. s. f., und ebensowenig umgekehrt das Relative u. s. f. Prinzip der Einzelsubstanz sein. Vgl. Eth. Nic. 1096, a, 20: *τὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ ἐσία πρότερον τῇ φύσει τȣ̃ πρός τι· παραφυάδι γὰρ τȣ̃τ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τȣ̃ ὄντος, ὥστ' ἐκ ἂν εἴη κοινή τις ἐπὶ τέτων ἰδέα.* — Arist. nennt statt aller andern Kategorieen das Relative, da dieses der Substanz am geradesten entgegensteht, ihr directestes Gegentheil ist, vgl. Met. XIV, 1, 17.

3. In dem Satze *ἢ ὢν ἐστὶ τὸ στοιχεῖον* ist *στοιχεῖον* Prädikat. Es ist daher — worauf Bonitz obs. crit. S. 53 aufmerksam macht — entweder (mit Cod. A[b] und Ald.) *ἐςὶ τὸ* oder wenigstens der Artikel *τὸ* (den Alex. in der Paraphrase durchgehends weglässt)

zu streichen. Vergl. XIII, 10, 7: πρότερον τὸ ϛοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ ὧν ἀρχὴ καὶ στοιχεῖόν ἐστιν.

4. Die Elemente sind nicht identisch mit ihrem Product: Feuer + Erde ist nicht = Sokrates, a + b ist nicht = a b. Folglich müsste, wenn die Kategorieen Ein gemeinsames στοιχεῖον hätten, dieses στοιχεῖον von ihnen verschieden sein: εἴπερ ἐστὶν ἕν τι καὶ τὸ αὐτὸ στοιχεῖον τῶν δέκα κατηγοριῶν, ἕτερον ἔσται πασῶν τῶν κατηγοριῶν. Nun gibt es aber nicht (vgl. §. 3.) ein κοινὸν παρὰ τὰς κατηγορίας: folglich auch nicht Ein στοιχεῖον für Alles.

5. Auch nicht unter den intelligibeln Elementen (τῶν νοητῶν στοιχείων mit E Alex. Vet.) ist das fragliche gemeinsame στοιχεῖον für Alles zu finden. Denn das Eins und das Seiende ist ein solches ϛοιχεῖον nicht. Arist. beweist diess — freilich in einer bis zur Unverständlichkeit abbrevirten Argumentation. Man ergänze sie (mit Alex.) etwa so. Das Element ist verschieden von dem, dessen Element es ist. Wäre das Seiende Element, so wäre kein Ding ein Seiendes. Nun kommt aber das Seiende jedem der concreten Einzeldinge, überhaupt allem Zusammengesetzten (ἑκάϛῳ τῶν συνθέτων = τῶν ἐκ στοιχείων συγκειμένων) zu. Folglich könnte keines derselben (ὐθὲν αὐτῶν), möge es nun Einzelsubstanz, oder eine andere Art des Seins (τὸ πρός τι steht, wie oben §. 3, als Beispiel für die übrigen Kategorieen) sein, Existenz haben (ἔϛαι = ὕπαρξιν ἕξει), d. h. ein Seiendes sein. Und doch ist diess nothwendig. Folglich ist das Seiende nicht identisches στοιχεῖον für Alles.

6. Die Prinzipe für Alles sind dieselben, sofern Allem Stoff, Form und Beraubung zukommt. Arist. weist diess (nämlich dass Allem diese drei Prinzipe zukommen) an einem Beispiel nach. Bei einem Körper ist Form etwa (beispielsweise, ἴσως) das Warme, Beraubung das Kalte, Materie das Substrat, das seinem Wesen nach die Möglichkeit zu diesem Beiden ist, ὐσία ist das Genannte, nämlich Form und Materie, und das Product dieser beiden.

Den Satz ἕτερον γὰρ ἀνάγκη ἐκείνων εἶναι τὸ γενόμενον versetzt Alexander 654, 1 in §. 5, und stellt ihn hinter ὅτ' ὐσία ὅτε πρός τι — eine Aenderung, die nicht ohne Schein ist und wenigstens der Argumentation des §. 5 mehr Licht geben würde.

7. Vergl. die Anmerk. zu §. 1.

8. Das Weisse ist *εἶδος*, das Schwarze *στέρησις*, die Oberfläche *ὕλη*. Das Licht *εἶδος*, die Finsterniss *στέρησις*, die Luft *ὕλη*, das Product von Licht und Luft (*ἐξ εἴδους καὶ ὕλης*) Tag, das Product von Luft und Finsterniss (*ἐξ ὕλης καὶ στερήσεως*) Nacht. Der Analogie nach also sind *αἱ ἀρχαὶ πάντων αἱ αὐταί*, aber unmittelbar, in Concreto, sind sie *ἄλλαι ἄλλων*.

9. Die drei bisher aufgeführten Prinzipe, Stoff, Form und Beraubung, sind *αἴτια ἐνυπάρχοντα*, sie sind den Dingen immanent, sie sind *στοιχεῖα*. Nun gibt es aber auch von aussen her wirkende Ursachen, *αἴτια ποιητικὰ* oder *κινοῦντα*. *Στοιχεῖα* sind diese bewegenden Ursachen nicht, (eben weil sie den Dingen äusserlich sind), aber *ἀρχαί*: *ἀρχή* ist nämlich der weitere, generellere Begriff. Jedes *στοιχεῖον* ist *ἀρχή*, aber nicht jede *ἀρχὴ* ist *στοιχεῖον*: der Vater ist z. B. *ἀρχή* des Kinds, aber nicht *στοιχεῖον*. *Στοιχεῖον* und *ἀρχὴ* sind also verschieden (vgl. auch XIV, 4, 7 und 17 — wo gleichfalls beide Begriffe sich gegenübergestellt werden). Wenn nun die *ἀρχαὶ* sich theilen 1) in immanente *ἀρχαὶ* oder *στοιχεῖα*, 2) in von aussen her wirkende *ἀρχαὶ* (*ἀρχαὶ ποιητικαὶ*) oder *ἀρχαὶ* schlechthin, so ist die bewegende Ursache (*τὸ ὡς κινοῦν ἢ ἱστάν*) *ἀρχή*. So ergeben sich also vier Prinzipe, — die drei *στοιχεῖα*, und zu ihnen hinzu als viertes Prinzip das Prinzip der Bewegung (*τὸ κινοῦν*). Arist. weist diess sofort an Beispielen nach.

Der Satz *καὶ εἰς ταῦτα διαιρεῖται ἡ ἀρχὴ* kehrt einige Zeilen weiter unten, §. 11, wieder, (im vulgaten Text wenigstens: Cod. A[b] lässt ihn hier aus). Da er am letztern Orte besser zu passen scheint, als am erstern, so glaubt Bonitz a. a. O. S. 130, dass er fehlerhafter Weise durch Abschreiber in unsern §. gekommen ist. — Aus Alexanders Paraphrase 654, 16 könnte man schliessen, dass er *καὶ εἰ εἰς ταῦτα* gelesen hat — was wenigstens einen gefügigeren Text gibt.

12. *ἀνθρώποις* ist anstössig, da es, wenn beibehalten, auch zu *ἐν τοῖς ἀπὸ διανοίας* subintelligirt werden muss, wozu es doch offenbar nicht passt. Nicht ohne Schein ist daher die Vermuthung Zeller's (Philosophie der Griechen II, 411): *ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος*. Ein anderer Vorschlag wäre, zu schreiben *ἐν μὲν τ. φ. οἷον ἄνθρωπος* — eine Aenderung, die nicht sehr fern liegt, da *ἄνθρωπος* mit einer Abbreviatur geschrieben zu werden pflegte, die diese Verwechslung erleichterte.

13. Arist. reducirt die bewegende Ursache auf die formelle. Ebenso VII, 7, 6. 9. 14. 8, 15. IX, 8, 10. XII, 3, 11. 9, 10. 10, 12. Phys. 198, a, 26: τὸ μὲν γάρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ' ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. De part. anim. 640, a, 31 und sonst oft. So reduciren sich die vier Ursachen auf drei.

Cap. 5.

Fortsetzung.

1. Die ἀρχαὶ τῶν οὐσιῶν sind auch ἀρχαὶ und αἴτια τῶν συμβεβηκότων (τῶν παθῶν). Solche αἴτια sind bei den organischen Naturwesen z. B. etwa Seele und Körper, beim Menschen Vernunft, Begehren und Körper, beim Thier Begehren und Körper. — Die weitere Folgerung aus dem Satze, ὅτι αἱ οὐσίαι πρῶται τῶν ὄντων, wird 6, 2 ff. gezogen: das πρῶτον aller Dinge muss οὐσία sein.

2. Oben Cap. 4 hatte Arist. ausgeführt, dass im Allgemeinen und der Analogie nach Alles dieselben Prinzipe habe: Alles nämlich hat Stoff, Form und eine bewegende Ursache. Das Gleiche bemerkt jetzt Arist. hinsichtlich der δύναμις und ἐνέργεια: Alles ist theils δυνάμει, theils ἐνεργείᾳ, und sofern die δύναμις und ἐνέργεια Prinzipe sind, hat Alles dieselben Prinzipe. Allein in Concreto sind, wie Stoff und Form, so auch die δύναμις und ἐνέργεια bei jedem Dinge verschieden (ἄλλα ἄλλοις): δυνάμει ein Haus sind die Balken und Steine, δυνάμει eine Bildsäule ist das Erz u. s. f. Ferner sind sie auch ἐν ἄλλοις ἄλλως: Ein und Dasselbe (z. B. die Gesundheit) kommt einem Subjecte bald potenziell zu (z. B. dem kranken Sokrates), bald actuell (dem gesunden S.), und Ein und Dasselbe (z. B. der Wein) ist in der einen Hinsicht actuell (im Verhältniss zum Wasser), in der andern Hinsicht potenziell (im Verhältniss zum Essig).

4. Die beiden ebengenannten Prinzipe, Potenzialität und Actualität, fallen mit den zuvor aufgestellten Prinzipen (εἶδος ὕλη und στέρησις) zusammen. Die Actualität entspricht der Form, mag diese nun εἶδος ἄνευ ὕλης (= εἶδος χωριστόν) oder εἶδος ἔνυλον (σύνολον, τὸ ἐξ ἀμφοῖν) sein; die Potenzialität entspricht der στέρησις (die Krankheit z. B. ist ebenso στέρησις wie δύναμις der Gesundheit) und

der ὕλη (denn auch die ὕλη ist δυνάμει). So Alexander 656, 8. — Trendelenburg dagegen (Gesch. d. Kateg.-Lehre S. 114 u. 191) stellt das Kolon στέρησις δ' οἷον σκότος ἢ κάμνον noch unter den Gesichtspunkt der ἐνέργεια. „Die στέρησις ist in demselben Sinne, wie die Form, ἐνεργείᾳ, z. B. Finsterniss. Ebenso ist das aus Beraubung und Materie Bestehende ἐνεργείᾳ, z. B. das Kranke in demselben Sinne, wie das Gesunde (τὸ ἐξ ἀμφοῖν)." „Es mag allerdings die Dynamis, inwiefern sie noch nicht ist, was sie werden kann, verglichen mit der Verwirklichung (ἐνέργεια) στέρησις heissen. Aber die στέρησις ist nicht umgekehrt, wenn sie, wie in der ganzen Verbindung ersichtlich ist, die Form vertritt oder ersetzt, blose Dynamis, und sie muss da mit der Form (εἶδος) gleichen Rang haben." Vgl. Phys. 193, b, 18: ἡ μορφὴ καὶ ἡ φύσις διχῶς λέγεται· καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν. Jedenfalls scheint die grammatische Construction der Stelle eher für die Trendelenburg'sche Auffassung zu sprechen, da ἐνεργείᾳ μὲν und δυνάμει δὲ sich augenscheinlich auf einander beziehen, und eben hiedurch das fragliche Kolon dem ersten Gliede zugewiesen wird. Immerhin jedoch steht dasselbe ungefügig in der Mitte zwischen beiden Gliedern, und es fragt sich, ob Aristoteles nicht eben wegen der Zweideutigkeit der στέρησις, die ein Mittelding zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, zwischen εἶδος und ὕλη zu sein scheint, diese Construction gewählt hat. Auch anderwärts erscheint die στέρησις als Drittes neben der δύναμις und ἐνέργεια, z. B. Met. XI, 9, 18 (= Phys. 201, b, 34.): διὰ τοῦτο χαλεπὸν τὴν κίνησιν λαβεῖν τί ἐστιν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀνάγκη θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἁπλῆν, τούτων δ' οὐθὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον. Vgl. Trendelenburg zu de anim. S. 306.

5. Der Sinn dieses §. ist sehr schwierig. Dem Wortlaut nach sagt der erste Satz desselben Folgendes: „es unterscheidet sich jedoch hinsichtlich der Actualität und Potenzialität Dasjenige, was verschiedene Materie hat, von Demjenigen, was verschiedene Form hat" (ἄλλως διαφέρειν steht brachylogisch für ἄλλως ἔχειν καὶ διαφέρειν). Das heisst wohl: zwei Dinge, die verschiedene Materie haben, z. B. ein hölzerner Tisch und ein steinerner Tisch, verhalten sich hinsichtlich der Actualität und Potenzialität anders zu einander, als zwei Dinge, die eine verschiedene Form haben, z. B.

ein Tisch und ein Haus. Der Unterschied des erstern Falls vom letztern kann nur darin bestehen, dass zwei Dinge, die verschiedene Materie haben, zwar *ἐνεργείᾳ* verschieden, aber *δυνάμει* Eins sind (Holz und Stein z. B. reduciren sich in letzter Instanz auf die einfachen Elemente, die allen Dingen gemein sind, Feuer, Erde u. s. w.), während zwei Dinge, die verschiedene Form haben (z. B. Tisch und Haus), sich auf nichts Gemeinsames reduciren: *τὸ εἶδος* ist *ἴδιον ἑκάστῳ*. Bei der bewegenden Ursache ist Beides der Fall: die unmittelbare Ursache ist bei jedem Ding eine besondere (*οἷον ὁ πατήρ*, näher Sophroniskus), die letzten Ursachen sind allem Diesseitigen gemeinsam (*ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος*): also *δυνάμει* sind die bewegenden Ursachen für alles Diesseitige identisch, *ἐνεργείᾳ* nicht.

Nur diess kann der, wenn gleich undeutlich ausgedrückte Sinn unseres §. sein. Der ursprüngliche Sinn ist vielleicht ein anderer, aber aus der jetzigen Gestalt des Textes nicht mehr herauszuerkennen. Die fünf ersten Kapitel des zwölften Buchs machen überhaupt den Eindruck eines abbrevirenden, aphoristischen Auszugs aus einer ausführlicheren Darstellung.

Alexanders Erklärung unserer Stelle irrt weit vom einfachen Wortsinne ab, und gibt nichts desto weniger keinen rechten Sinn. Aber auch Trendelenburg's Conjectur *ἄλλως δὲ ἡ ἐνεργείᾳ καὶ δυν. διαφ.* (Gesch. d. Kateg.-Lehre S. 193) hilft, so viel ich urtheilen kann, den Schwierigkeiten der Stelle nicht ab.

Zu den Worten *ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος* vgl. Phys. 194, b, 13: *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος*. De gen. et corr. 336, a, 31: *διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον (ἡ ἔγκλισις)*: die Schiefe der Sonnenbahn, ihre ungleichmässige Einwirkung auf die Erde ist nämlich, wie a. a. O. weiter auseinandergesetzt wird, Ursache des Entstehens und Vergehens. Vgl. hierüber auch Met. XII, 6, 16 ff. und die Anm. dazu. Schon der Augenschein, fügt Arist. bei, bestätigt das: *ὁρῶμεν γὰρ ὅτι προσιόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσίς ἐστιν, ἀπιόντος δὲ φθίσις* de gen. et corr. 336, b, 17.

6. Die Ursachen der Dinge lassen sich bald im Allgemeinen nennen, bald müssen sie im besondern angegeben werden. Als Ursache einer Bildsäule im Allgemeinen geben wir an den Bild-

hauer im Allgemeinen, als Ursache dieser bestimmten Bildsäule diesen bestimmten Bildhauer. Und aus dem letztern Grund (δή), nämlich weil das Dieses wiederum ein Dieses zur Ursache hat, haben alle Dinge zum wesentlichen und unmittelbaren (πρῶτος = προσεχής) Prinzip erstlich ein actuelles Dieses (τι ἐνεργείᾳ πρῶτον τοδί) und zweitens ein besonderes materielles Substrat, das δυνάμει ist. Diese beiden unmittelbaren Ursachen jedes Dings sind bei jedem einzelnen Ding nicht καθόλȣ (man streiche τὰ mit A[b]) sondern καθ᾽ ἕκαστον.

7. Der Satz ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπȣ καθόλȣ, der ganz die Form einer assertorischen Behauptung hat, widerspricht durchaus dem Sinn und Inhalt des übrigen §. Er muss, wenn er sich reimen soll, entweder hypothetisch gefasst werden, (= „sonst wäre ein allgemeiner Mensch, der Mensch als Allgemeines, Ursache des Menschen") in welchem Fall jedoch zu schreiben wäre ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἂν ἦν ἀνθρ. καθ., oder aber ist Bessarions Text herzustellen ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπȣ καθόλȣ οὐκ ἔστιν οὐθείς.

8. ἔπειτα εἴδη τὰ τῶν οὐσιῶν — sc. ἀρχαί εἰσιν. Das Folgende ist mit Bonitz, Obs. crit. S. 19 so zu interpungiren: ἄλλα δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, καὶ τῶν μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, χρωμάτων, ψόφων, οὐσιῶν, ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει, ἀλλ᾽ ὅτι τῶν καθ᾽ ἕκαστον ἄλλο ἥ τε σὴ ὕλη — καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλȣ δὲ λόγῳ ταὐτά. Arist. unterscheidet τὰ μὴ ἐν ταὐτῷ γένει und τὰ ἐν ταὐτῷ εἴδει. Was verschiedenen Gattungen (Kategorieen) angehört, hat auch verschiedene Ursachen, πλὴν τῷ ἀνάλογον — wie 4, 7 ff. gezeigt worden; aber auch, was von einer und derselben Art ist, z. B. ich und du, Sokrates und Kallias, hat verschiedene, nicht der Art nach, aber in Concreto verschiedene Ursachen. Deine ὕλη ist verschieden von der meinigen, dein κινȣ̃ν verschieden vom meinigen u. s. f. (ἄλλο ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή).

10. Man schreibe τὸ δὴ statt τὸ δὲ (mit E Alex. und Bess.), denn der ganze §. ist eine abschliessende Recapitulation der vorangegangenen Erörterung.

Der Satz δῆλον ὅτι πολλαχῶς κτλ. ist so zu verstehen: δῆλον ὅτι τὰ στοιχεῖα πολλαχῶς (= καθόλȣ) λεγόμενα ταὐτά ἐστιν ἑκάστȣ, διαιρεθέντα δὲ (= καθ᾽ ἕκαστον δὲ) οὐ ταὐτὰ ἀλλ᾽ ἕτερα, πλὴν ὡδὶ ταὐτά.

Hinsichtlich der Construction vgl. d. Anm. zu I, 9, 5. (S. 83). *Πολλαχῶς λέγεσθαι* bezeichnet der Sache nach Dasselbe, was *καθόλε λέγεσθαι*, (ebenso §. 12). Die *ὕλη* z. B. wird *πολλαχῶς* ausgesagt, wenn sie hier Stein, dort Holz, dort Erz u. s. f. (also das *κοινὸν* dieser verschiedenen Erscheinungsweisen) ist. *Διαιρεθέντα* dagegen sind die *στοιχεῖα* verschieden, d. h. alsdann, wenn z. B. die *ὕλη* getrennt, und näher unterschieden wird zwischen der *ὕλη* des Sokrates und der *ὕλη* des Kallias.

11. *τὸ δὲ „καὶ ὡδὶ τὰ τῶν — ἀναιρεμένων“ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν. ὅταν ἐρωτώμενοι πότερον τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια καὶ τῶν συμβεβηκότων εἰσὶν αἴτια, λεκτέον ὅτι ναί, καὶ τὴν αἰτίαν προσθετέον ὅτι ἀναιρεμένων τῶν ὀσιῶν ἀναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά· αἴτιον δὲ τὸ συναναιρεῖν τοῦ συναναιρεμένε* Alex. 658, 14.

12. In anderer Hinsicht sind Prinzipe oder erste Gründe (*πρῶτα*) *τὰ ἐναντία ἃ μήτε κτλ.* Was ist unter diesen Gegensätzen zu verstehen, die nicht generell noch allgemein sind? Alexander 658, 22 meint, *τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις*. Allein diese sind *καθόλε* und werden *πολλαχῶς* ausgesagt. Wahrscheinlich ist unter jenem Gegensatz der Gegensatz des Diesseits und Jenseits, des Irdischen und Himmlischen zu verstehen. Dieser Gegensatz ist Prinzip, sofern sein Product der endlose Kreislauf des Werdens ist, in welchem das Irdische sich bewegt. Die darauf genannten *ὕλαι* sind dann wohl Erde und Feuer, vgl. de coel. II, 3.

Cap. 6.

Die Nothwendigkeit einer *ἀρχή*, die *ἐνεργείᾳ* ist.

1. *ἦσαν* — 1, 6. — Die Argumentation, mittelst deren Arist. seine Gottesidee gewinnt und begründet, entwickelt in ihrem innern Zusammenhang lichtvoll und übersichtlich Alexander 658, 32 — 661, 2.

2. Dass die *οὐσίαι* das Erste unter dem Seienden sind, und dass *ἀναιρεμένων αὐτῶν πάντα ἀναιρεῖται*, ist 5, 1 und 11 gezeigt worden. Dass die *κίνησις* keine Entstehung hat, sondern ewig ist, — XI, 12. Phys. VIII, 1 ff. Dass ebenso die Zeit ewig ist und ohne Anfang und Ende, wird so bewiesen: jede gegebene Zeit hat

ein Vor und Nach, also eine Zeit vor sich und eine Zeit nach sich, also hat die Zeit keinen Anfang und kein Ende.

Was Arist. in diesem §. feststellt, ist diess: es gibt ein ewig Bewegtes, ein *κινούμενον ἀΐδιον*. Denn da die Bewegung nicht ohne ein Substrat, sondern immer nur *ἐν κινουμένῳ* (XI, 9, 2) ist, so setzt eine ewige Bewegung ein ewig Bewegtes voraus. Dass sofort ein ewig Bewegtes ein ewig Bewegendes voraussetzt, wird später festgestellt.

3. Die ewige Bewegung ist continuirlich, folglich (nach Phys. VIII, 7.) örtliche Bewegung, und zwar (denn eine stetige Bewegung in gerader Linie kann nicht ewig sein — nach Phys. VIII, 8.) Kreisbewegung. Das ewig Bewegte hat also Kreisbewegung. — Die Zeit ist *πάθος τι τῆς κινήσεως*, sofern sie Maas oder Zahl der Bewegung ist, vgl. Phys. IV, 10. 11.

4. Die *κίνησις* setzt ein Bewegendes voraus, das actuell ist. Wäre dieses Bewegende nur potenziell, nur *κινητικὸν*, nicht *ἐνεργείᾳ κινοῦν*, so gäbe es keine Bewegung. Es gibt also, weil es eine ewige Bewegung gibt, ein ewig Bewegendes, das reine Actualität und ohne *δύναμις* ist. Vgl. Met. IX, 8, 27 ff. Phys. VIII, 5 ff.

Dass nach arist. Sprachgebrauch statt *οὐκ ἔστι κίνησις* zu schreiben ist *οὐκ ἔσται κίνησις* (vgl. *οὐκ ἔσται κίνησις* §. 5. 6.) merkt Bonitz a. a. O. S. 64 richtig an.

5. Die *οὐσία ἀΐδιος*, die Alles bewegt, darf nicht in der Weise der platonischen Ideen oder Zahlen gedacht werden. Denn die Ideen haben keine *ἀρχὴ μεταβολῆς*, können folglich nicht Ursachen der ewigen Bewegung sein. Vgl. die Anm. zu I, 9, 23. Unter der *ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη* sind ohne Zweifel die Zahlen zu verstehen.

7. *αὗται αἱ οὐσίαι* geht zugleich auf den *πρῶτος οὐρανὸς* und seine Theile.

8. *Πρότερον* ist, was *οὐκ ἀνταναιρεῖται* (VII, 15, 13.). Die Gattung z. B. ist früher als die Art, der Grund früher als die Folge, das Ganze früher als der Theil, und insofern könnte es scheinen, als ob die *δύναμις* früher wäre, als die *ἐνέργεια*. Allein, entgegnet Arist., alsdann könnte möglicherweise gar nichts sein — was undenkbar ist. — Dass die *ἐνέργεια* früher ist, als die *δύναμις*, hat Arist. IX, 8 nach allen Seiten hin erschöpfend begründet.

9. Die gleiche Undenkbarkeit (nämlich die Möglichkeit, dass das Universum entweder gar nicht oder wenigstens noch nicht existirte) ergibt sich, wenn man mit den Theologen die Nacht oder mit den Physikern einen chaotischen Urzustand — also in beiden Fällen ein Potenzielles — an den Anfang stellt. Ueber den Ausdruck *οἱ θεολόγοι* vgl. d. Anm. zu I, 3, 9. — Wer die Theologen unserer Stelle sind, ist nicht ganz gewiss. Alexander 663, 27 denkt an Hesiod, der allerdings das Chaos und als Ausgeburt desselben die Nacht an die Spitze seiner Theogonie stellt (Theog. 116: — *πρώτιστα Χάος γένετ'* —. 123: *ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο*). Aber auch eine Orphische Kosmogonie, diejenige, welche der Aristoteliker Eudemus überliefert hat, setzte die Nacht als oberstes Prinzip: vgl. Damasc. de princip. S. 382: *ἡ παρὰ τῷ Περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία — ἀπὸ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν, ἀφ' ἧς καὶ ὁ Ὅμηρος.* Mehr bei Lobeck, Aglaoph. S. 488. 494. Auch einige mittlere Theologen endlich, Akusilaus und Epimenides, waren dieser Ansicht: die Stellen bei Brandis, gr.-röm. Philosophie I, 83 ff.: jedoch unterscheidet Arist. Met. XIV, 4, 6 die mittleren Theologen ausdrücklich von den „alten Dichtern", welche die Nacht zum Ersten gemacht hätten. — Lobeck a. a. O. S. 488. Anm. und Brandis, gr.-röm. Philosophie I, 65 verstehen unter den „Theologen" unserer Stelle keinen der Genannten besonders, sondern alle Diejenigen überhaupt, die aus dunklem Grunde (Nacht, Chaos, Okeanos u. s. f.) das Sein der Dinge ableiteten. Vgl. die Anm. zu XIV, 4, 6.

Hinsichtlich des *ὁμοῦ πάντα χρήματα* vgl. d. Anm. zu 2, 5.

10. Ohne eine bewegende Ursache, die actuell ist, kann das Potenzielle nicht actuell werden. Aus dem Monatlichen allein (das *ὕλη* ist — vgl. die Anm. zu Met. VIII, 4, 8.) wird noch nicht ein Mensch, sondern es muss als bewegende Ursache der männliche Same (*ἡ γονή*) hinzukommen. Aus der Erde allein wird noch nicht ein Baum, sondern es bedarf dazu des Saatkorns (*τοῦ σπέρματος*). — Ueber den Unterschied von *σπέρμα* und *γονή* vgl. de gen. anim. I, 18. 724, b, 12 ff.: *γονή* ist der (männliche) Same auf denjenigen Naturstufen, auf welchen Trennung (und Zusammenwirken) der Geschlechter stattfindet, *σπέρμα* dagegen ist der Same

derjenigen Naturgattungen, in welchen die Geschlechter noch nicht geschieden sind.

11. Die Atomiker setzten die absolute Bewegung als gleich ursprünglich mit den untheilbaren Stofftheilchen und dem Leeren. Vgl. de coel. III, 2. 300, b, 9. Phys. VIII, 1. 250, b, 20. 252, a, 34. — Die platonische Stelle ist Tim. 30, A: *ὁ θεὸς — πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας.* Sie wird von Arist. im gleichen Sinne angeführt de coel. 300, b, 14: *εἰς ἄπειρον εἶσιν, εἰ μή τι ἔσται κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει. τὸ αὐτὸ δὲ τοῦτο συμβαίνειν ἀναγκαῖον κἂν εἰ καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως.*

Die Worte *οὐδὲ ὡδὶ οὐδὲ τὴν αἰτίαν* scheinen verderbt zu sein. Die nächstliegende Verbesserung wäre *οὐδὲ τοῦ ὡδὶ τὴν αἰτίαν.*

12. Das *ὡδὶ* der Bewegung richtet sich nach der Beschaffenheit der bewegenden Ursache: *φύσει* fällt ein Stein abwärts, *βίᾳ* fliegt er aufwärts: im einen Fall also ist seine Bewegung *ὡδί*, im andern *ὡδί.* Man sieht hieraus, dass es nicht genügt, zu sagen, es sei Bewegung von Ewigkeit her gewesen, sondern dass die Art und Weise der Bewegung, und um dieser willen die bewegende Ursache angegeben werden muss.

13. *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνι οἷόν τέ ἐστι τοῦτο λέγειν ἀρχήν, ὃ οἴεται ἐνίοτε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν.* Aristoteles findet einen Widerspruch zwischen dem Phädrus und Timäus, da die Seele dem letztern zufolge erst mit der Welt entstanden sei (Tim. 34, B. ff.), im erstern dagegen (Phaedr. 245, E) als das *αὐτὸ κινοῦν* definirt, folglich als ewige Ursache der Bewegung gesetzt werde. — Die angeführte Stelle des Phädrus citirt Arist. auch Top. 140, b, 3.

14. *εἴρηται δὲ πῶς* geht wohl auf IX, 8 — wo ausgeführt wird, inwieweit die Potenzialität relativ früher ist als die Actualität (IX, 8, 4. 8.), inwiefern dagegen die Actualität schlechthin früher ist als die Potenzialität.

Der *νοῦς* des Anaxagoras, die beiden bewegenden Kräfte des Empedokles dienen dem Arist. als Zeugnisse für die Nothwendigkeit eines *πρῶτον κινοῦν*, das *ἐνεργείᾳ* ist. Auch Plotin Ennead. V, 1, 9 (Tom. II, 912) führt beide Philosophen im gleichen Sinne auf.

15. Ist die *ἐνέργεια* früher als die *δύναμις*, stand also das Potenzielle von jeher unter der Einwirkung eines Actuellen, so kann nicht ein Potenzzustand (*χάος ἢ νὺξ*) unendliche Zeit gedauert haben, ehe die jetzige Welt wurde, sondern die jetzige Welt (*ταὐτὰ sc. ἅπερ ἐςὶ νῦν*) muss immer und von jeher existirt haben, sei es nun in wechselnden Weltperioden, wie Empedokles will (vgl. die Anm. zu III, 4, 21 und 25), oder in anderer Weise. Existirte aber immer dasselbe Universum (das beigefügte *περιόδῳ* scheint ein Glossem zu sein), so muss eine bewegende Ursache existiren, die beharrlich eine sich gleichbleibende Actualität ausübt.

16. Diese bewegende Ursache, die immer eine gleichmässige Actualität ausübt (*ὡσαύτως ἐνεργεῖ*), erklärt jedoch den Process des abwechselnden Entstehens und Vergehens noch nicht. Hiezu muss noch eine zweite Ursache hinzukommen, die eben so beharrlich eine ungleichmässige Actualität ausübt (*ἐνεργεῖ ἄλλως καὶ ἄλλως*). — Unter der erstern Ursache versteht Arist., wie unten näher entwickelt wird, den Fixsternhimmel, den *πρῶτος ὀυρανός*, dessen Bewegung die schlechthin gleichmässige, wandellose Kreisbewegung ist, und der, wenn er alleinige Ursache wäre, entweder stetiges Entstehen oder stetiges Vergehen zur Wirkung hätte. (*αἴτιον ἂν ἦν τῦ ἀεὶ ὡσαύτως* §. 18). Vgl. de gen. et corr. 336, a, 26: *φανερὸν ὅτι μιᾶς μὲν ὄσης τῆς φορᾶς ὀκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἄμφω* (nämlich Entstehen und Vergehen) *διὰ τὸ ἐναντία εἶναι· τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἀεὶ τὸ αὐτὸ πέφυκε ποιεῖν. ὥςε ἤτοι γένεσις ἀεὶ ἔσται ἢ φθορά.* Die zweite Ursache ist die planetarische Region, die nicht mehr wandellos im Kreise, sondern in schiefen Bahnen (in der Ekliptik) und ungleichmässig sich bewegt (de coel. II, 6 und 10). Und eben in dieser Abweichung der Planetenbewegung von der des Fixsternhimmels liegt der Grund für den Wechsel, der die Gegend unter dem Monde beherrscht. Indem die Gestirne, und namentlich die Sonne, der Erde bald näher bald ferner stehen, so üben sie auf diese einen ungleichen Einfluss, und die Folge davon ist der Wechsel des Entstehens und Vergehens (de gen. et corr. II, 10. 336, a, 31: *διὸ καὶ ὀχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον· ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχές ἐστι καὶ τὸ κινεῖσθαι δύο κινήσεις· ἀνάγκη γάρ, εἴ γε ἀεὶ ἔσται συνεχὴς γένεσις καὶ φθορά, ἀεὶ μέν τι κινεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐπι-*

λείπωσιν αὗται αἱ μεταβολαί, δύο δ', ὅπως μὴ θάτερον συμβαίνῃ μόνον. τῆς μὲν ὖν συνεχείας ἡ τῦ ὅλυ φορὰ αἰτία, τῦ δὲ προσιέναι καὶ ἀπιέναι ἡ ἔγκλισις· συμβαίνει γὰρ ὁτὲ μὲν πόῤῥω γίνεσθαι, ὁτὲ δ' ἐγγύς· — — τῷ προσιέναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γεννᾷ, τῷ ἀπιέναι ταὐτὸν τῦτο φθείρει). Vgl. §. 18: τῦ ἀεὶ ἄλλως ἔχειν τὰ δεῦρο, αἴτια ἄμφω, und zwar ist das Eine Ursache des ἀεί, das Andere Ursache des ἄλλως καὶ ἄλλως, beide zusammen des ἀεὶ ἄλλως.

17. Die planetarische Region, z. B. die Sonne, übt Actualität aus in der Einen Weise καθ' αὑτό, sofern sie ihrerseits sich in schiefen Bahnen bewegt, in der andern Weise κατ' ἄλλο, sofern sie auf die Erde einen ungleichen Einfluss ausübt. Die erstere Actualität ist hinwiederum Wirkung eines πρῶτον, des Fixsternhimmels: der Fixsternhimmel ist αὐτῷ τε αἴτιον κἀκείνῳ (τῷ ἡλίῳ). So erhält man drei physikalische Regionen: die Fixsternsphäre, die Planetenregion, die Erde — jene die Ursache gleichförmigen Seins, die zweite die Ursache des Anderswerdens, das Gesammtproduct beider endloses Werden im Kreislauf — das Erdleben.

18. τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς — nämlich οἵας φασὶν οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι. Vgl. §. 5. — In dem vorangehenden Satze οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχυσιν αἱ κινήσεις erklärt sich καὶ aus einer leicht zu ergänzenden Ellipse. „Dass es sich mit den Bewegungen so verhalte, ist so eben erschlossen (construirt) worden: aber nicht nur in der Beweisführung, sondern auch in der Wirklichkeit verhält es sich so". Aehnlich 7, 1: τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον. Umgekehrt sagt Arist. von den Pythagoreern de coel. 293, a, 29: τὸ πιστὸν οὐκ ἐκ τῶν φαινομένων ἀθροῦσιν ἀλλὰ μᾶλλον ἐκ τῶν λόγων.

Cap. 7.

Der göttliche νοῦς als erster Beweger.

Zu dem vorliegenden Abschnitt sind zu vergleichen Met. II, 2, 10. III, 1, 12. IV, 8, 11. V, 5, 9. IX, 8. XI, 2, 10. Phys. II, 7. 198, b, 2. VIII, 5. 6. De coel. II, 12. De gen. et corr. I, 3. 318, a, 6. I, 7. 324, a, 30. b, 12. II, 10. 337, a, 17 ff. De mund. 6. und de mot. anim. 3—6. In der letzten Stelle 700, b, 7: περὶ τοῦ πρώτυ κινυμένυ καὶ ἀεὶ κινυμένυ τίνα τρόπον κινεῖται, καὶ πῶς κινεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν, διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ

τῆς πρώτης φιλοσοφίας wird das vorliegende Capitel citirt, auch Phys. I, 9. 192, a, 34 (*περὶ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*) geht auf den vorliegenden Abschnitt; ebenso Phys. 194, b, 14. De coel. 277, b, 10. 298, b, 20. Ueber die vielbesprochene ciceronianische Stelle de Nat. Deor. I, 13, 33. (: Aristoteles quoque in tertio de philosophia libro multa turbat, a magistro Platone non dissentiens: modo enim menti tribuit omnem divinitatem u. s. w.), von der auch ich glaube, dass sie sich auf Met. XII, 7—9 bezieht, wenn sich gleich sonst bei Cicero kein sicherer Bezug auf die heutige Metaphysik nachweisen lässt (s. Stahr Arist. II, 161 und Arist. bei den Römern S. 50), gibt das Ausführlichste und Gründlichste Krische, Forschungen I, 259 ff. Unter den Frühern, die über dieselbe gehandelt haben, können verglichen werden Titze, de Arist. opp. serie et dist. S. 74. 84 ff. Michelet, Ex. crit. de la Mét. d'Arist. S. 39 f.

Monographisch behandeln die aristotelische Gottesidee Vater, Vindiciae theologiae aristotelicae 1795. Simon, de Deo Aristotelis Paris 1839. Die ältere Litteratur s. bei Fabricius, Bibl. graec. ed. Harl. III, 374 ff. Vgl. ferner die (mir nur dem Titel nach bekannten) Schriften und Dissertationen Starke, Aristot. de intelligentia sive mente sententia 1838. Rippentrop, Aristotelis νοῦς 1840. Wolf, Aristotelis de intellectu agente et patiente doctrina 1844.; ausserdem Zeller, Philosophie der Griechen II, 433 ff. J. H. Fichte, speculat. Theologie S. 162 f. Wirth, die Idee Gottes S. 212 ff. Eine Uebersetzung und Paraphrase des folgenden siebenten sowie des neunten Capitels gibt auch Hegel, Gesch. der Philosophie II, 291 ff., jedoch unter zahlreichen Missverständnissen der Textworte. Das Gleiche gilt von Glaser, die Metaph. des Aristot. S. 183 ff.

1. Aus der vorangehenden Erörterung ergibt sich oder folgt, dass existirt 1) ein ewig Bewegtes, in wandelloser, gleichförmiger Bewegung, d. h. in Kreisbewegung — der Himmel (genauer: der Fixsternhimmel — denn diess ist der *πρῶτος οὐρανός*, nach de coel. 288, a, 15. 292, b, 22. 298, a, 24. Theophr. Met. 312, 2.). 2) Etwas, das von diesem ewig Bewegten (dem Himmel) bewegt

wird (τι ὃ κινεῖ ὁ πρῶτος οὐρανός), und nur bewegt wird, ohne selbst zu bewegen, — die Erde. 3) Etwas, das nur bewegt, ohne bewegt zu werden (ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ) — der erste Beweger oder die Gottheit.

Hiernach kann der Text des §. 2: καὶ μέσον τοίνυν ἐστί τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ nicht richtig sein. Unter den genannten drei Arten ist augenscheinlich diejenige die mittlere, welche die beiden Extreme in sich vereinigt, also der Himmel, der bewegt wird und bewegt (vgl. de mot. anim. 703, a, 5: μέσον — ὃ κινεῖ κινούμενον); die beiden Extreme sind einerseits die Gottheit, die nur bewegt, andererseits die sublunarische Welt, die nur bewegt wird. Ebenso Phys. 256, b, 20: ἐπεὶ ὁρῶμεν τὸ ἔσχατον, ὃ κινεῖσθαι μὲν δύναται, κινήσεως δ' ἀρχὴν οὐκ ἔχει (die Erde), καὶ ὃ κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δὲ ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ (der Himmel), εὔλογον, ἵνα μὴ ἀναγκαῖον εἴπωμεν, καὶ τὸ τρίτον εἶναι ὃ κινεῖ ἀκίνητον ὄν (die Gottheit). Unmöglich also kann es richtig sein, wenn in unserer Stelle das erste Bewegende (ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ) als Mittleres bezeichnet wird. Man hat diesen Fehler von jeher gefühlt und ihm abzuhelfen gesucht. Die nächstliegende Hülfe ist, καὶ μέσον zum vorhergehenden Glied zu ziehen, und statt nach κινοῦν, nach μέσον zu interpungiren. So Alex. 667, 20. Michelet, Jahrb. für wissensch. Kritik, Nov. 1841. S. 668 f. und in Hegel's Gesch. der Philos. II, 292. Anm. Winckelmann, Jahrb. für Philol. und Päd. Band xxxix, S. 293. Michelet übersetzt hiernach: „da aber das zugleich Bewegte und Bewegende nun auch eine Mitte ist, so gibt es auch ein unbewegtes Bewegendes.“ Allein καὶ vor μέσον hat bei dieser Auffassung keinen rechten Sinn (eher alsdann, wenn man mit Winckelmann übersetzt: „da aber das in Bewegung seiende auch bewegend, und also ein Mittleres ist, so“), wesswegen die Aldine (ungewiss ob auf handschriftliches Zeugniss hin) es weglässt; ebenso Morell und Sylburg. Jedoch auch so noch bleibt ein Anstoss übrig in τοίνυν, das zwar am Anfang eines Satzes nicht beispiellos ist (vergl. Lobeck Phryn. S. 342), aber schwerlich eine Apodosis auf ἐπεὶ einleiten kann. Daher schreibt Bonitz (Obs. crit. S. 126) mit leichter Umstellung der Worte unsern Satz so: ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν μέσον, ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ ἀ κινούμενον κινεῖ — eine Aenderung, welche durch die ganz gleichlautende Uebersetzung Bessarion's bestätigt wird.

In der deutschen Uebersetzung sind zwei Druckfehler zu verbessern: statt „Zusammenhange" ist zu lesen „Zusammensein", und §. 3 statt „bewegte" — „bewegt."

3. Der erste Beweger bewegt, indem er selbst unbewegt bleibt. Arist. erklärt, wie diess möglich sei (denn es gibt sonst kein *ποιεῖν* ohne ein *πάσχειν*, kein *κινεῖν* ohne ein *ἀντικινεῖσθαι* de gen. anim. 768, b, 18). Er vergleicht die Actualität des ersten Bewegers mit der Actualität des Intelligibeln und Liebenswerthen. Das Schöne und Liebenswerthe (z. B. ein Bild, eine Statue) bewegt, ohne selbst in Bewegung zu kommen. Vgl. de anim. 433, b, 15: *ἔστι δὲ τὸ μὲν ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν, (κινεῖται γὰρ τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται, καὶ ἡ κίνησίς ὄρεξίς τίς ἐστιν) τὸ δὲ κινούμενον τὸ ζῷον.* So auch der erste Beweger. Im Verhältniss zum Bewegten ist Gott ein *ὀρεκτὸν* und *νοητόν*, und zwar das *πρῶτον νοητὸν καὶ ὀρεκτόν*, das absolute Ideal menschlichen Denkens und Strebens.

Arist. weist weiter nach, dass diess Beides, das *ὀρεκτὸν* und *νοητόν*, in seinem Grunde identisch ist (*τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά*, d. h. *τὸ πρῶτον ὀρεκτὸν* ist *νοητόν*). Das vernünftige Begehren nämlich ist vermittelt durchs Denken (*ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις*): das *ὀρεκτὸν* wirkt auf uns (bewegt uns) als *νοητόν*, und alles, was wahrhaft ein *ὀρεκτὸν* ist (*ἡ ἑτέρα συστοιχία = ἡ συστοιχία τοῦ ἀγαθοῦ*), ist wesentlich ein *νοητόν*.

Zum Behuf dieses Beweises, dass das *ὀρεκτὸν* ein *νοητόν* ist, scheidet Arist. das *ὀρεκτὸν* oder *βουλητὸν* ausdrücklich ab vom *ἐπιθυμητόν*. *Ἐπιθυμητὸν* ist, was uns schön vorkommt, *ὀρεκτὸν* oder *βουλητόν*, was schön ist (und sich dem Denken als solches ausweist). Die *ἐπιθυμία* gehört dem unvernünftigen Theil der Seele, die *βούλησις* dem vernünftigen Theile derselben an. Beim unvernünftigen Begehren ist das Prius der sinnliche Trieb, beim vernünftigen Wollen die Einsicht und Ueberzeugung (*ὀρεγόμεθα διότι δοκεῖ κτλ.*). Hieraus ergibt sich bereits, wie nahe das *βουλητὸν* mit dem *νοητὸν* verwandt ist.

Stillschweigende Voraussetzung der vorliegenden Deduction ist die Unbeweglichkeit Gottes. Dass die Gottheit nicht anders als unbewegt gedacht werden kann, wird in der Physik 257, a, 33 ff. nachgewiesen. Denn Bewegung hat nach Arist. nur, was

Theile (also *ὕλη*) hat (257, a, 33: *ἀνάγκη δὴ τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· — — πᾶν τὸ καθ' αὑτὸ κινούμενον συνεχές*), was keine Theile hat, kann sich nicht bewegen oder bewegt werden — nach 240, b, 8 ff. —, wohl aber kann es bewegen, vgl. 258, b, 24: *τὸ μὲν αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἅπαν ἔχειν ἀνάγκη μέγεθος, εἰ μηδὲν κινεῖται ἀμερές, τὸ δὲ κινοῦν (μέγεθος ἔχειν) οὐδεμία ἀνάγκη ἐκ τῶν εἰρημένων.*

Als Parallelstelle ist zum vorliegenden §. zu vergleichen de mot. anim. 700, b, 24 — 35.

4. *ἀρχὴ γὰρ* (sc. *τοῦ ὀρέγεσθαι*) *ἡ νόησις.* Wenn der *νοῦς* in Bewegung gesetzt wird durch das *ὀρεκτόν*, jede Bewegung des *νοῦς* aber *νόησις*, und der Inhalt der *νόησις* ein *νοητὸν* ist, so ist das *ὀρεκτὸν νοητόν*. Vgl. de anim. 433, a, 18: *τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστι τὸ ὀρεκτόν.*

Die *ἑτέρα συστοιχία* ist die *συστοιχία* des *ὂν* (*ἕν*) oder des *ἀγαθόν*. Umgekehrt ist IV, 2, 26. XI, 9, 15 (= Phys. 201, b, 25) unter *ἡ ἑτέρα συστοιχία* die *συστοιχία* des *μὴ ὂν* zu verstehen (vgl. die Anm. z. d. St.). Alles theilt sich nach Arist. (vgl. die Anm. zu IV, 2, 20. IX, 9, 5) in die entgegengesetzten Reihen oder *συστοιχίαι* des *ὂν* und *μὴ ὄν*, des Positiven und des Privativen, der *κατάφασις* und der *στέρησις* (unter jene z. B. fällt das Warme, das Feuer, unter diese das Kalte, die Erde — nach de generat. et corr. 319, a, 15. de coel. 286, a, 26.) des *ἀγαθὸν* und *κακόν* (IV, 2, 26: *πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος*). Arist. hatte diesen Nachweis besonders in seiner *ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων* geführt. — Alles nun, was der Reihe des Positiven oder des Guten angehört, ist *νοητὸν καθ' αὑτό*, die andere Reihe als *στέρησις* der erstern (vgl. Met. XI, 9, 15: *τῆς ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ στερητικαί*) ist diess nur mittelbar, (mittelst der erstern). Vgl. in letzterer Hinsicht de anim. 430, b, 20: *ἡ δὲ στιγμὴ καὶ πᾶσα διαίρεσις καὶ τὸ οὕτως ἀδιαίρετον δηλοῦνται ὥσπερ ἡ στέρησις* (nämlich durch Negation) *καὶ ὅμοιος ὁ λόγος ἐπὶ τῶν ἄλλων, οἷον πῶς τὸ κακὸν γνωρίζει ἢ τὸ μέλαν· τῷ ἐναντίῳ γάρ πως γνωρίζει* (wozu Trendelenburg bemerkt: quod privatione continetur, non per se, sed eo ipso, quod privatum est, cognoscitur). De coel. 286, a, 25: *τῆς στερήσεως πρότερον ἡ κατάφασις, λέγω δ' οἷον τὸ θερμὸν τοῦ ψυχροῦ.* Met. VII, 7, 11: *τῆς στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου· ἐκείνης γὰρ ἀπουσία δηλοῦται ἡ νόσος.* Anal. Post. 86, b, 3 ff.

5. Arist. unterscheidet τὸ ἓν und τὸ ἁπλοῦν. Dieses drückt eine Beschaffenheit des Wesens aus, jenes eine quantitative Bestimmtheit im Verhältniss zu Anderem, (vgl. X, 1, 15). Nun ist Gott allerdings auch numerisch eins, ἀριθμῷ ἓν (8, 25): in der vorliegenden Stelle jedoch ist es dem Arist. zunächst um die Einfachheit seines Wesens (= seine Immaterialität) zu thun.

6. ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ — ἐν ᾗ ἐστὶ τὸ καθ' αὑτὸ νοητόν. Folglich ist das Erste, τὸ πρῶτον νοητὸν, immer auch das Beste oder ein Analogon des Besten (d. h. je das Beste je in den verschiedenen Sphären des Seins — vgl. in dieser Beziehung Eth. Nic. 1096, a, 23 ff. Eth. Eud. 1217, b, 30 ff.).

7. Arist. führt fort, nachzuweisen, wie es möglich sei, Gott als unbewegt und doch als bewegend zu denken. Gott ist bewegend als unbewegtes οὗ ἕνεκα der Weltbewegung. (Vgl. de part. anim. 641, b, 24: πανταχοῦ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος: den Gegenstand behandelt auch die mir sonst nicht näher bekannte Dissertation von Carriere, Teleologiae aristotelicae lineamenta 1838.) Und dass ein Unbewegtes gar wohl ein οὗ ἕνεκα, also ἀρχὴ κινήσεως sein könne, zeigt die διαίρεσις.

Unter ἡ διαίρεσις kann die logische Diremtion der Begriffe verstanden werden. „Dass auch ein Unbewegtes Ziel und Zweck sein könne, ergibt sich, wenn man das οὗ ἕνεκα in seine zwei Arten zerlegt. Aehnlich X, 6, 13: διῄρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ πρός τι. VII, 1, 1. X, 1, 1: τὸ ἓν ὅτι λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διῃρημένοις εἴρηται πρότερον. Vgl. über die Methode der διαίρεσις bei Arist. bes. Anal. Post. 96, b, 25 ff. und Trendelenburg zu de anim. S. 198 f. Ungleich wahrscheinlicher ist jedoch eine andere Erklärung des fraglichen Worts, die Alex. 669, 26 gibt, wenn er unter ἡ διαίρεσις die aristotelische Ἐκλογὴ oder Ἀναγωγὴ τῶν ἐναντίων, die Met. X, 3, 4 sogar ausdrücklich unter dem Titel ἡ διαίρεσις τῶν ἐναντίων citirt wird, versteht. Vgl. über diese Schrift oder Abhandlung, die aller Wahrscheinlichkeit nach (auch zu unserer St. bemerkt Alex.: τὴν τῶν ἐναντίων ἀναγωγὴν πεποίηκεν ἐν τῷ περὶ τἀγαθοῦ ἐπιγραφομένῳ βιβλίῳ 669, 28) das zweite Buch der Schrift περὶ τἀγαθοῦ (oder περὶ φιλοσοφίας) bildete, die Anm. zu IV, 2, 10. X, 3, 4. XI, 3, 7. Dass die

Schrift *περὶ φιλοσοφίας* solche *διαιρέσεις* enthielt, ergibt sich auch aus de part. anim. 642, a, 3: *ἴσως ἄν τις ἀπορήσειε ποίαν λέγουσιν ἀνάγκην οἱ λέγοντες ἐξ ἀνάγκης· τῶν μὲν γὰρ δύο τρόπων οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν, τῶν διωρισμένων ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν*, (falls dieses Citat nicht auf Met. V, 5 geht). Ebenso geht das vielgedeutete Citat *Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσιν* de gen. et corrupt. 330, b, 16 aller Wahrscheinlichkeit nach (auch Brandis de perd. Arist. libr. S. 12 ist dieser Ansicht) auf die in Rede stehende (aristotelische) Schrift, welche eine Aufzeichnung und Kritik der platonischen Vorträge enthielt.

Dass das Citat unserer Stelle (*ἡ διαίρεσις δηλοῖ*) auf die Schrift *περὶ τἀγαθοῦ* oder *περὶ φιλοσοφίας* geht, wird fast zur Gewissheit bei Vergleichung von Phys. 194, a, 36: *διχῶς τὸ οὗ ἕνεκα· εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας.* Wozu Brandis de perd. Arist. libr. S. 8 f.

Schwierig ist das Folgende *ἔςι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν κτλ.* Die Partikel *γὰρ* zeigt, dass das Vorhergehende (d. h. die Möglichkeit eines unbewegten *οὗ ἕνεκα*) damit motivirt werden soll; das folgende *ὧν τὸ μὲν — τὸ δὲ* lässt auf eine vorangehende Dichotomie schliessen. In beiden Hinsichten genügt der überlieferte Text nicht. Am meisten ist *τινι* anstössig, das auch Alex. nicht recht zu erklären weiss. Ritter und Preller hist. philos. graec. rom. S. 270 geben folgende Erklärung: singulis rebus (*τινί*) finis (*τὸ οὗ ἕνεκα*) ex iis est, quae tam sunt quam non sunt, hoc est, finis nunquam absolute et perfecte in singulis rebus inest. *Τὶ* apud Aristotelem plerumque indicat particulare, oppositum generali. Allein abgesehen davon, dass diese Erklärung sprachlich nicht zu rechtfertigen ist (namentlich müsste es alsdann nach aristot. Sprachgebrauch statt *τινὶ* heissen *τοῖς τισί*), gibt sie auch keinen befriedigenden Sinn. — Ich vermuthe, dass das räthselhafte *τινὶ* eine verdorbene Lesart ist, und schreibe daher *ἔστι γὰρ διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα*, unter Vergleichung von de anim. 415, b, 2: *τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ*, b, 20: *διττῶς τὸ οὗ ἕνεκα.* Eth. Eud. 1249, b, 15: *διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα.* Phys. 194, a, 35: *διχῶς τὸ οὗ ἕνεκα.* (Hinsichtlich der Construction vgl. Stellen wie Met. XIII, 10, 11: *τὸ ἐπίστασθαι διττὸν ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ.*) Ein *οὗ ἕνεκα* ist nämlich nach der

angef. St. der Physik erstlich der zu verwirklichende Zweck, zweitens das Subject, um dessen willen der Zweck erstrebt wird. Zum Beispiel: das οὗ ἕνεκα der ärztlichen Thätigkeit ist nach der einen Seite die Gesundheit, die hergestellt, verwirklicht werden soll, nach der andern Seite das Subject, um dessen willen diese Thätigkeit stattfindet; der Arzt ist thätig einerseits um der Gesundheit willen, andererseits um des Kranken willen; der Mensch ist thätig einerseits um der Glückseligkeit willen, andererseits um seiner selbst willen (vgl. Simplic. zur ang. St. d. Physik Schol. 349, b, 8.). Von diesen beiden Umdessenwillen's ist das eine existirend, das andere nicht (τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' ὐκ ἔστιν): das eine soll erst verwirklicht werden (Gesundheit, Glückseligkeit), das andere (das Subject, das Gegenstand des Strebens ist) ist schon. In der letztern Weise nun, nicht in der erstern, ist Gott οὗ ἕνεκα. Die erstere Weise des οὗ ἕνεκα hatte Arist. Met. III, 2, 2 zu Grund gelegt, um (in der Manier der Aporieen) zu folgern, dass das Unbewegliche nicht τέλος und οὗ ἕνεκα sein könne, da alles οὗ ἕνεκα durch Handlung, also durch Bewegung verwirklicht werde. Vgl. auch XIII, 3, 15: τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον· τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τὸ δὲ καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις.

Nach τὸ δ' οὐκ ἔστι ist mit einem Punktum (nicht mit einem Komma, wie Bekker thut) zu interpungiren. Subject zu κινεῖ δ' ὡς ἐρώμενον ist nicht mehr τὸ οὗ ἕνεκα, sondern, wie oben §. 3 bei κινεῖ δ' ὧδε, das in ähnlicher Weise einen Satz eröffnet, τὸ πρῶτον κινοῦν. Es ist aber (mit Cod. A^b) κινεῖ δὴ zu schreiben: denn der Satz κινεῖ ὡς ἐρώμενον ist eine recapitulirende, abschliessende Zusammenfassung der vorangegangenen Deduction.

Gott also bewegt als Gegenstand des Verlangens, als Ideal des Weltstrebens, und das von ihm Bewegte (der πρῶτος οὐρανὸς) bewegt hinwiederum Anderes. (Der Sinn verlangt τὸ δὲ κινούμενον.)

Hinsichtlich dieser ganzen Anschauung, dass Gott als ἐφετὸν und ὀρεκτὸν Bewegungsprinzip ist, kann zur Erläuterung verglichen werden Phys. 192, a, 17. 23.: die Materie strebt nach der Form, wie das Weibliche nach dem Männlichen und das Hässliche nach dem Schönen: ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν (nämlich τὴν στέρησιν) ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ (nämlich τὴν ὕλην) ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν. Die Form bewegt (sollicitirt) als das Ideal, das die Materie

zu verwirklichen sucht. Vgl. auch de gen. et corr. 336, b, 27: *ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεται ἡ φύσις.* Eine noch bedeutendere Rolle, als bei Arist., spielt der in Rede stehende Gedanke bei Theophrast: vgl. dessen Metaph. 309, 26. 310, 11 ff. 311, 8. 312, 4. 315, 15. 321, 20. Schol. in Plat. Leg. 449 Bekker (222 Ruhnk.).

Gegründete Einwendungen gegen d. arist. Theorie macht Proklus in seinem Commentar zum Timäus. Er sagt hier (82, A. S. 192 Schneider): *εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης, τοῦ νοῦ καὶ κινεῖται πρὸς αὐτόν, πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν; ἀνάγκη γάρ, ἐπεὶ μή ἐστιν τὸ πρῶτον ὁ κόσμος, ἀπ' αἰτίας ἔχειν τὴν ἔφεσιν ταύτην αὐτὸν τῆς εἰς τὸ ἐρᾶν κινούσης· κινητικὸν γὰρ τὸ ὀρεκτὸν τοῦ ὀρεκτικοῦ φησὶν εἶναι. εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, ὀρεκτικὸν δ' ὁ κόσμος ἐκείνου, δῆλον ὅτι καὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ πᾶν ἐκεῖθεν, ἀφ' οὗ καὶ τὸ εἶναι ὀρεκτικόν ἐστιν. πόθεν δὲ τὸ κινεῖσθαι ἐπ' ἄπειρον πεπερασμένον ὄντα; πᾶν γὰρ σῶμα πεπερασμένην ἔχει δύναμιν, ὥς φησιν· ὅλως δέ, εἰ τῆς κινήσεως αἴτιος ὁ νοῦς τῆς ἀπείρου, ἔστι τι τοῦ ἀϊδίου ποιητικόν. εἰ δὲ τοῦτο, τί κωλύει καὶ ἀΐδιον εἶναι τὸν κόσμον καὶ ἀπ' αἰτίας εἶναι πατρικῆς; καὶ γὰρ ὡς τοῦ κινεῖσθαι δύναμιν ἄπειρον ἐκ τοῦ ὀρεκτοῦ λαμβάνει δι' ἣν ἐπ' ἄπειρον κινεῖται, οὕτω καὶ τοῦ εἶναι δύναμιν ἄπειρον ἐκεῖθεν πάντως λήψεται.*

8. Arist. erörtert weiter den Unterschied des ersten Bewegten (des Himmels) vom ersten Beweger. Der Himmel hat *ὕλη τοπική*, kann sich also, wenn auch nicht hinsichtlich seiner Substanz, doch hinsichtlich seiner örtlichen Bewegung anders verhalten (vgl. die Anm. zu VIII, 1, 15.): der erste Beweger dagegen ist unbeweglich *καὶ οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.*

Den Bekker'schen Text dieses §. hat Bonitz Obs. crit. S. 105 nach Alex. richtig verbessert. Da die Sätze *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν* und *εἰ ἡ φορὰ πρώτη, ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν* sich augenscheinlich entsprechen, so ist der zweite dieser Sätze anders zu interpungiren, als Bekker thut, und *ταύτην δὲ κτλ.* als Apodosis aufzufassen (*δὲ* also in *δὴ* oder besser in *γε* zu verwandeln). Auch ist *ταύτην* (mit E Alex. und Bess.) in *ταύτῃ* zu verändern, denn nicht *ἡ φορά*, sondern *τὸ κινούμενον* ist Dasjenige, was sich, wenn auch nicht *κατ' οὐσίαν*, doch *κατὰ τόπον* anders verhalten kann. Endlich schreibt Alex. wie mir scheint richtiger und dem vorausgeschickten *εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται* entsprechender den Vordersatz so: *ὥστ' εἰ φορὰ ἡ πρώτη ἐνέργειά ἐστιν* (sc. *τοῦ κινουμένου* d. h. *τοῦ οὐρανοῦ*)

ᾗ κινεῖται, wobei ἡ πρ. ἐνέργεια als Subject, φορὰ als Prädikat zu fassen wäre.

9. Beweis, dass der erste Beweger sich nicht anders verhalten kann. Die erste unter allen Veränderungen ist die Ortsveränderung, ἡ φορά, (wie Phys. VIII, 7 nachgewiesen wird) und zwar die Kreisbewegung. (Die drei andern κινήσεις, die κίνησις der Substanz, d. h. Entstehen und Vergehen, die κίνησις des Qualitativen, d. h. das Anderswerden, die κίνησις des Quantitativen, d. h. Zunahme und Abnahme — vgl. Met. XII, 2, 2 — stehen unter der örtlichen κίνησις: es kann Etwas, wie z. B. die Gestirne, örtliche Veränderung haben, ohne qualitativer Veränderung fähig zu sein — VIII, 1, 15.) Wäre nun der erste Beweger eines Minimums von Bewegung fähig, so wäre es die Kreisbewegung, die er hätte. Nun ist aber die Kreisbewegung etwas von ihm Hervorgebrachtes: folglich steht er über ihr und nicht in ihr: folglich ist er keiner Art von κίνησις fähig. — Der gleiche Schluss unten §. 24: Gott ist ἀπαθὴς καὶ ἀναλλοίωτος· πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον. Da Gott nicht einmal örtliche Bewegung (κίνησις κατὰ τόπον, φορά) hat, so hat er noch viel weniger qualitative oder quantitative κίνησις.

10. Die Gottheit ist ἐξ ἀνάγκης, sofern das, was sich nicht anders verhalten kann (τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀλλ' ἁπλῶς ὄν) ἐξ ἀνάγκης ist. Met. V, 5, 9: ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστιν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ' οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ ἄρα ἔστιν ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐθὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν. Vgl. die in der Einleitung zu Met. V, 5 und in der Anm. zu V, 5, 9 angeführten Stellen.

11. Nun folgt die fast in hymnischem Tone gehaltene Beschreibung des Wesens Gottes und seines seligen Lebens.

Ueber den Ausdruck διαγωγή vgl. die Anm. zu I, 2, 18. — Das beste und höchste Leben, das uns immer nur auf Augenblicke zu Theil wird (die Actualität des reinen, das Intelligible erfassenden Denkens), ist seine διαγωγή, d. h. sein dauerndes Leben. Denn (γὰρ) so, wie wir uns immer nur auf Augenblicke befinden (nämlich ὅταν ἐνεργείᾳ γένηται ὁ ἡμέτερος νοῦς τὰ νοητά Alex. 671, 12.), befindet die Gottheit sich immer, (d. h. als actuelle νόησις). Eth. Nic. 1178, b, 26 f.

12. Uns ist ein solches Leben unmöglich, nicht aber dem Gotte. Beweis: denn selbst das Vergnügen ist nur einfache Actualität seines Wesens (nach der gewöhnlichen Lesart ἡ ἡδ. ἐνέργ., statt deren freilich die Lesart ἡδ. ἡ ἐνεργ. näher liegt), und nicht, wie bei uns, ein momentan gesteigerter Zustand. Vergnügen nämlich ist Actualität (vgl. Eth. Nic. VII, 13. X, 4. 5.), und desswegen macht uns das Wachen, die Sinnenwahrnehmung und das Denken Vergnügen, weil diess ἐνέργειαι sind. Nun ist aber das Leben Gottes ewige und ununterbrochene ἐνέργεια, folglich ewige und ununterbrochene ἡδονή, folglich ist seine διαγωγὴ eine solche, οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν.

Hoffnung und Erinnerung machen uns Vergnügen διὰ ταῦτα, d. h. weil sie sich auf Zustände der Actualität beziehen, und die Lust stets das Begleitende der Actualität ist (vgl. die aus der nik. Ethik angeführten Stellen). Die Hoffnung macht uns Vergnügen, weil sie uns Aussicht eröffnet auf eine Actualität, die Erinnerung, weil sie uns eine Actualität ins Gedächtniss zurückruft. Phys. 247, a, 8 ff. Rhet. 1370, a, 29: κἂν τῷ μεμνημένῳ καὶ τῷ ἐλπίζοντι ἀκολουθεῖ φαντασία τις οὗ μέμνηται ἢ ἐλπίζει. εἰ δὲ τοῦτο, δῆλον ὅτι καὶ ἡδοναὶ ἅμα μεμνημένοις καὶ ἐλπίζουσιν, ἐπείπερ καὶ αἴσθησις. ὥστ' ἀνάγκη πάντα τὰ ἡδέα ἢ ἐν τῷ αἰσθάνεσθαι εἶναι παρόντα ἢ ἐν τῷ μεμνῆσθαι γεγενημένα ἢ ἐν τῷ ἐλπίζειν μέλλοντα. Folglich zeugen auch diese Gemüthszustände für den hohen Werth der ἐνέργεια.

Zum Inhalt unseres §. kann noch verglichen werden Eth. Nic. VII, 15. 1154, b, 25: εἴ τῳ ἡ φύσις ἁπλῆ εἴη, ἀεὶ ἡ αὐτὴ πρᾶξις ἡδίστη ἔσται. διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν. Polit. 1323, b, 24 ff. 1338, a, 2.

13. Das Denken an und für sich hat das an und für sich Beste zum Gegenstande, und das höchste Denken (der göttliche νοῦς) das höchste Beste (also sich selbst). αὑτὸν δὴ νοεῖ ὁ νοῦς κτλ. Vgl. 9, 8.

14. Der νοῦς denkt sich selbst, indem er das Intelligible erfasst: denn wie die Wahrnehmung mit dem Wahrgenommenen, so ist das Denken mit dem Gedachten identisch (vgl. 9, 10 f. de anim. 429, b, 30 ff.): folgt denkt der νοῦς sich selbst, indem er die Formen denkt. Indem er sich denkt und erfasst, wird er sich gegenständlich, νοητός. — Mit θιγγάνειν bezeichnet Arist. auch sonst das

denkende Erfassen der Dinge: vgl. Met. IX, 10, 6. Theophr. Met. 319, 2. Ueberhaupt lässt Aristoteles alle Wirkung eines Bewegenden auf ein Bewegtes durch Berührung beider bedingt sein (vgl. die von Zeller, Philosophie der Griechen II, 431. Anm. 3 angef. St. St.), auch die bewegende Wirkung Gottes auf die Welt, vgl. de generat. et corrupt. 323, a, 20. Phys. 266, b, 25 ff. — Die Vernunft ist *δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ*, sie hat an sich das Vermögen, das Intelligible aufzunehmen, wird aber erst durch Actualität wirkliche Vernunft: vgl. de anim. 429, b, 30: *δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.* *Τῆς οὐσίας* erklärt Alex. durch *τοῦ νοός*: richtiger wird es erklärt durch *τοῦ εἴδους* (= *τῶν εἰδῶν*). — Zu *ἔχων* wird gewöhnlich ergänzt (*ἐν ἑαυτῷ*) *τὰ νοητὰ* oder *τὰ εἴδη* (vgl. Alex. 673, 10. Zeller, Philosophie d. Griechen II, 437.): wahrscheinlicher jedoch ist die von Krische (Forschungen I, 279 Anm.) vorgeschlagene Auffassung, der, gestützt auf analoge Stellen (namentlich Phys. 255, a, 33: *ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ θεωρῶν. — — ὁ ἔχων ἐπιστήμην μὴ θεωρῶν δὲ δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως.* De anim. 412, a, 25: *ἀνάλογον ἡ μὲν ἐγρήγορσις τῷ θεωρεῖν, ὁ δ' ὕπνος τῷ ἔχειν καὶ μὴ ἐνεργεῖν*) das *ἔχειν* dem *ἐνεργεῖν* gegenüberstellt als das blose Haben des Vermögens zum Denken (= *ἕξις*: vgl. Top. 125, b, 15 ff. und Met. V, 12, 7. VIII, 5, 4. X, 4, 12., wo *ἕξις* der *στέρησις* entgegensteht) dem actuellen Denken. Auch sonst stehen sich bei Arist. *ἕξις* und *ἐνέργεια* gegenüber als habituelle Eigenschaft und Aeusserung: vgl. Biese, Philosophie des Arist. II, 262. Anm. 3. — Intelligenz und Intelligibles, sagt Arist., ist identisch: denn der *νοῦς* ist *δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ*, aber indem er dieses Vermögen hat, *ἕξις* ist, (= *ἔχων*), ist er zugleich in Thätigkeit. Das beigesetzte *ἐνεργεῖ δ' ἔχων* berichtigt gewissermassen den zuvor gebrauchten Ausdruck *δεκτικόν*, der den Schein erregen könnte, als ob im göttlichen *νοῦς* ein Rest von *δύναμις* wäre. Um diesen Schein zu beseitigen, fügt Arist. bei, es gebe im göttlichen Verstand keine von der *ἐνέργεια* verschiedene *ἕξις*. Ebenso Ravaisson, Essai sur la Métaph. d'Aristote I, 578. Anm. 3. — Das Punktum vor *ἐνεργεῖ* ist daher in ein Komma zu verwandeln.

15. Das Göttliche, was der *νοῦς* hat, ist das Denken seiner selbst: dieses also kommt dem göttlichen Geist in noch höherem

Grade zu (*ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου*), nämlich, als dem menschlichen *νοῦς*: in höherem Grade insofern, als der göttliche *νοῦς* immer im Denken seiner selbst begriffen ist, der menschliche nur bisweilen und auf Augenblicke (*ποτὲ* und *μικρὸν χρόνον*). — Anders Krische, der auf seine so eben erwähnte Auffassung der Worte *ἐνεργεῖ δὲ ἔχων* gestützt *ἐκεῖνο* auf *ἐνεργεῖ* bezieht, und übersetzt: „so dass jene Thätigkeit (*ἐκεῖνο* — nämlich *τὸ ἐνεργεῖν*) mehr göttlich ist, als das was die Vernunft Göttliches zu besitzen wähnt.“ Aehnlich Biese, Philosophie des Arist. I, 552: „— so dass das Gedachte und das Denken Eins ist: erst in dieser Identität findet die reine, ungestörte Thätigkeit statt, und diese ist im höheren Grade das Göttliche, als das was die denkende Vernunft nur als Anlage Göttliches zu haben wähnt.“

Die denkende Betrachtung (*ἡ θεωρία*) ist das Angenehmste und Beste, die einzige des Gottes würdige Actualität. Vgl. d. Anm. zu I, 2, 19. Weiter ausgeführt wird dieser Gedanke besonders Eth. Nic. X, 7 und 8. Vgl. daraus 1178, b, 20: *τῷ δὴ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἔτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν, τί λείπεται πλὴν θεωρία; ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. — ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία, καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ τὸ εὐδαιμονεῖν.* Ein Handeln kommt dem Gott nicht zu: *τῷ ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα* (wozu §. 7 zu vergl.), *ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσίν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα* de coel. 292, a, 23. b, 5. de gen. et corr. 323, a, 12 ff.

17. De coel. 286, a, 9: *θεοῦ ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ' ἐστὶ ζωὴ ἀΐδιος.*

18. Vgl. de coel. 279, a, 20 ff. Eth. Nic. 1178, b, 8 ff. De mund. 399, b, 21.

19. Nach Arist. ist das Beste und Vollkommenste, die Gottheit, *ἐν ἀρχῇ*, sie ist das Prius der Weltbewegung: entgegengesetzter Ansicht sind die Pythagoreer und Speusipp, welche das Schönste und Beste zum Letzten machen und als Product der Entwicklung setzen.

Welche Lehre der Pythagoreer und Speusipps Arist. hiebei im Auge hat, ist bestritten. Aus den Parallelstellen XIV, 4, 3: *ἔχει δ' ἀπορίαν, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα*

καὶ αἱ ἀρχαί, ἀπορίαν μὲν ταύτην πότερόν ἐστί τι ἐκείνων οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν (was ohne Zweifel auf Speusipp geht), *οἳ οὔ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι* und XIV, 5, 2 ist gleichfalls nichts Sicheres zu entnehmen, ausser so viel, dass unserer St. nicht nothwendig eine theologische Beziehung gegeben werden muss. Ritter (Gesch. d. Ph. I, 399.) folgert aus unserer St., die Pythagoreer hätten Gott als die Quelle nicht nur des Vollkommenen, sondern auch des Unvollkommenen betrachtet, d. h. sie hätten Gott in die Weltbildung eingehen und in der Welt aus der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit sich entwickeln lassen. Ebenso folgert Wirth (Idee der Gottheit S. 146), die Pythagoreer hätten eine Evolution des Absoluten gelehrt. Allein, dass die Pythagoreer einen in der Welt sich entwickelnden Gott gelehrt hätten, diese Annahme ist sonst durch nichts bestätigt, und steht im Gegentheil mit ihrer sonst verbürgten Gottesidee im Widerspruch. Ebenso unerweislich ist es von Speusipp, dass er diese Lehre gehabt hat. Es scheint also, dass jener Grundsatz, den Arist. in uns. St. erwähnt, nicht auf die Gottesidee zu beziehen ist. Mit mehr Wahrscheinlichkeit bezieht ihn Zeller (Philosophie der Griechen S. 125) auf die pythagoreische Zahlenlehre. „Das Schönste und Beste ist auch nach Philolaus die Zahl und die Harmonie, welche allen Dingen als ihre göttliche Wesenheit inwohnt, und ohne die nichts erkennbar und geordnet wäre: diese aber ist nicht das Erste, sondern aus ihren Elementen, dem Begrenzten und Unbegrenzten (Geraden und Ungeraden), entstanden." Etwas anders erklärt unsere St. Gruppe, der (Fragm. des Archytas S. 62 f.) aus Stellen wie Theol. arithm. 8. S. 56 (: *Φιλόλαος δὲ μετὰ τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν ἐν τετράδι ποιότητα — ψύχωσιν δὲ ἐν ἑξάδι, νοῦν καὶ ὑγίειαν — ἐν ἑβδομάδι κτλ.*) folgert: „was man hier deutlich sieht, ist, dass die vorzüglicheren Qualitäten den höheren Zahlen zugetheilt sind, und in diesem Sinne darf die Angabe des Arist. (in uns. St.) hiemit verbunden werden, dass sogar noch Speusipp gelehrt, das Schönste und Beste könne nicht im Anfang sein, d. h. in den niedrigen ersten Zahlen." Krische, Forschungen I, 251 bezieht unsere Stelle auf diejenige Fraction der Pythagoreer, welche

die Tafel der zehn Urgegensätze aufstellte (Met. I, 5, 9). Unter diesen zehn Gegensätzen, welche die Entwicklung der beiden Prinzipien des Begrenzenden und Unbegrenzten darstellen, ist der Gegensatz des Guten und Bösen der vorletzte, also ein Abgeleitetes, eine Entwicklung des Prinzips. — Speusipp betreffend vgl. die Anm. zu VII, 2, 5. Aus dieser Stelle geht mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor, dass Speusipp, vom Eins als dem unentwickeltsten Grunde angefangen, die Prinzipe der vollkommeneren Dinge successiv hervorgehen liess — *ἄλλην μὲν ἀρχὴν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς* — bis zur Zehnzahl, dem vollendetsten der Wesen. Auch XIV, 4, 14 (dazu XII, 10, 9) wird von Speusipp (denn von diesem ohne Zweifel ist daselbst die Rede) gesagt, er habe das Gute nicht ins Prinzip gesetzt. — Dass das beigefügte Motiv *διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων* auf Speusipp geht, sieht man aus XIV, 5, 2. Vgl. Krische a. a. O. S. 252 f.

20. Vgl. Met. IX, 8, 8 ff.

22. *δέδεικται* — die Verweisung kann nur auf Phys. VIII, 10 gehen. Vgl. namentlich 267, b, 17: *διωρισμένων δὲ τούτων φανερὸν ὅτι ἀδύνατον τὸ πρῶτον κινοῦν καὶ ἀκίνητον ἔχειν τι μέγεθος. εἰ γὰρ μέγεθος ἔχει, ἀνάγκη ἤτοι πεπερασμένον αὐτὸ εἶναι ἢ ἄπειρον. ἄπειρον μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται μέγεθος εἶναι, δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς φυσικοῖς* (Phys. III, 5.)· *ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαί τι ἄπειρον χρόνον, δέδεικται νῦν. τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀδιαίρετόν ἐστι καὶ ἀμερὲς καὶ οὐδὲν ἔχον μέγεθος.* De coel. 275, b, 22.

23. Wäre die Gottheit eine Grösse, so müsste sie entweder eine unbegrenzte oder eine begrenzte Grösse sein. Das Erstere nun ist undenkbar, da es überhaupt keine unbegrenzte Grösse gibt (wie Phys. III, 5. Met. XI, 10. De coel. I, 5 ff. nachgewiesen worden). Das Letztere kann die Gottheit desshalb nicht sein, weil sie eine endlose Bewegung hervorbringt, nichts Begrenztes aber eine unbegrenzte Kraft und Wirkung haben kann.

24. Vgl. d. Anm. zu §. 9.

Cap. 8.

Die Planetensphären, ihre Anzahl und ihre Beweger.

1. *ἀποφάσεις* umschreibt Alex. durch *ἀποφάσεις καὶ γνῶμαι* 675, 2. Das Wort steht hier in seiner spätern Bedeutung: „Erklärung“, „Meinungsäusserung.“

2. Ueber *ὑπόληψις*, das hier in tadelndem Sinne steht, vgl. d. Anm. zu I, 1, 9. — Die Platoniker erklärten die Ideen für Zahlen, construirten jedoch die Idealzahlen nur bis zur Zehnzahl, Phys. 206, b, 32. Met. XIII, 8, 30. Im einen Falle sind es der Ideen unendlich viele, im andern nur zehn. Hierüber also, über die Anzahl der unbeweglichen Prinzipe, hat die Ideenlehre keine *σκέψιν ἰδίαν* angestellt.

4. Bis jetzt sind zweierlei Wesen und Ursachen festgestellt worden: der erste Beweger (Gott) und das erste Bewegte (der Fixsternhimmel). Nun ist eine dritte Art von Wesen zu erklären, die Planetensphären, deren Bewegung eine andere ist, als diejenige des Fixsternhimmels. Da nun der Fixsternhimmel eine ewige und unbewegliche Ursache seiner Bewegung hat (den ersten Beweger), so muss (aus demselben Grunde) ein Solches auch bei den Planetensphären der Fall sein: *ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὸ ἀϊδίου οὐσίας*, — — *καὶ εἶναι τοσαύτας* (so viele als es Sphären sind) *οὐσίας τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους* (§. 6). Welches diese unbeweglichen, immateriellen und ewigen bewegenden Ursachen jeder einzelnen Planetensphäre sind, sagt Arist. nicht näher. Der Fixsternhimmel kann es nicht sein, theils weil dieser nicht unbewegt und immateriell ist, theils weil aus dessen von der Rechten zur Linken gehenden Bewegung die planetarische Bewegung, die von der Linken zur Rechten geht, und vielfache Unregelmässigkeiten aufweist, sich nicht erklärt. Es scheint also, dass Arist. jeder Sphäre ein eigenthümliches Prinzip der Bewegung zuschreibt, und dieses Prinzip sich ähnlich, wie den ersten Beweger, als ewige und immaterielle Substanz (als eine Art Untergott) denkt. Vgl. die Anm. zu §. 18. Die Planeten haben ja auch jeder eine eigene Seele, und sind, wie die irdischen Geschöpfe, des Handelns fähig.

Vgl. de coel. 292, a, 18: *ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων μόνον, καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.* Ebenso 292, b, 1.

Wenn im kritischen Apparat bemerkt worden ist, Alexander scheine *ἀπλανῆ* statt *ἁπλῆν* gelesen zu haben, so war diess unrichtig. In dem (vollständigeren) Bonitz'schen Texte hat Alex. mehreremale *ἁπλῆν*, namentlich 676, 7. (Vgl. de coel. 268, b, 17: *πᾶσα κίνησις ὅση κατὰ τόπον, ἣν καλοῦμεν φοράν, ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτή· ἁπλαῖ γὰρ αὗται δύο μόναι.* Unter diesen beiden hinwiederum ist die Kreisbewegung die einfachere nach Phys. 265, a, 16: *τῆς εὐθείας προτέρα ἡ κύκλῳ· ἁπλῆ γὰρ καὶ τέλειος μᾶλλον*). Die einfache Bewegung des Alls (in uns. St.) ist die Kreisbewegung des Fixsternhimmels.

Das Citat *ἐν τοῖς φυσικοῖς* geht auf Phys. VIII, 8. 9. De coel. I, 2 und besonders II, 3.

7. Von diesen ewigen und unbewegten Wesen, von denen die Bewegüng der Planetensphären ausgeht, ist — je nach der Ordnung und Aufeinanderfolge der betreffenden Sphären — das eine ein erstes, das andere ein zweites u. s. f. Sie haben die gleiche Aufeinanderfolge, wie die von ihnen bewegten Sphären, und hiernach auch, wie es scheint, eine abgestufte Dignität.

8. Die Anzahl der Planeten-Sphären festzustellen, ist nicht Sache der Metaphysik, sondern der Astronomie. Unter sämmtlichen mathematischen Wissenschaften ist nämlich die Astronomie die geeignetste oder vielmehr spezifisch geeignete Disciplin für den vorliegenden Untersuchungsstoff. Sie allein hat es mit Einzelsubstanzen, und zwar mit dem Gebiet der sinnlichwahrnehmbaren aber ewigen Einzelsubstanzen (der Himmelskörper) zu thun: die andern mathematischen Wissenschaften (namentlich die Arithmetik und Geometrie) haben es nicht mit Einzelsubstanzen zu thun, sondern jene mit Zahlen, diese mit Grössen. Vgl. die Anm. zu VI, 1, 14. Anders, aber wie ich glaube, weniger richtig, wird der Ausdruck *οἰκειοτάτη φιλοσοφία* von Andern gefasst, z. B. von Breier (die Philosophie des Anax. nach Arist. S. 37), der über unsere Stelle Folgendes sagt: „Aristoteles nennt die Astronomie von den mathematischen Wissenschaften diejenige, welche allein den Namen Philosophie verdiene, weil sie sich mit ewigen

Wesenheiten beschäftige, während es die Mathematik mit blossen Abstractionen zu thun habe".

11. φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ τοῖς ἀκριβεστέροις — ähnlich ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν Eth. Nic. 1096, a, 16.

12. Zu dem folgenden astronomischen Abschnitte ist ausser dem zweiten Buch der Schrift vom Himmel (besonders II, 12) und dem Commentare des Simplicius zu dem genannten Capitel Fol. 120—124. Schol. 498, b, 5—504, b, 41, wozu noch de mund. c. 2 verglichen werden kann, besonders nachzulesen: Ideler, über Eudoxus, Abh. der Berl. Akad. 1830. Hist.-philol. Abth. S. 75 ff. Krische, Forschungen I, 288 ff. (sammt der von dem Letztern angef. Litteratur). Mönchow's (von Brandis Vorr. zu Hengstenberg's Uebers. der Metaph. S. vii versprochene) Erklärung unserer Stelle scheint nicht zur Oeffentlichkeit gekommen zu sein.

Die Hauptpunkte der astronomischen Theorie des Aristoteles, soweit sie für den vorliegenden Abschnitt in Betracht kommen, sind folgende:

Das Universum ist kugelgestaltig (de coel. II, 4), und zwar eine genaue, vollendete Kugel (a. a. O. 287, 15). Aus mehreren Gründen: erstlich weil die Kugel die vollendetste Figur ist, und die Bewegung des Fixsternhimmels, der die äusserste Grenze der Welt bildet, die gleichmässige Kreisbewegung ist; zweitens weil nur in diesem Fall die Bewegung der Welt ohne Annahme eines leeren Raums ausserhalb derselben erklärlich ist (287, a, 13 und sonst). Die Grenze der Welt nach aussen ist, wie gesagt, der Fixsternhimmel. Er umschliesst Alles, was in Raum und Zeit ist (de coel. 284, a, 7. 275, b, 9. 278, b, 7). Er ist unwandelbar und leidenlos, die Stätte vollkommenen Seins und Lebens. Seine Bewegung ist die schlechthin gleichmässige, wandellose Kreisbewegung, nach der besten Seite, nach rechts. Arist. denkt sich ihn gleichsam (gleichsam: denn der Fixsternhimmel ist nicht eigentlich im Raume, da ausserhalb seiner kein Raum ist, vgl. 279, a, 18. 287, a, 13.) als Gewölbe, an dem eine Unzahl himmlischer Körper befestigt ist. Er ist desshalb nur Einer, wie das erste Bewegende selbst.

Innerhalb des Fixsternhimmels befinden sich, ihm analog in concentrischen Kreisen gelagert, die übrigen Himmelskörper (die fünf Planeten nebst Sonne und Mond); zuletzt, im Mittelpunkt des Alls, gleichfalls als Kugel, und ruhend, die Erde. Die Planetenregion unterscheidet sich mehrfach vom Fixsternhimmel. Sie ist schon desshalb unvollkommener, als dieser, weil sie dem ersten Beweger ferner steht (de coel. 292, a, 24. b, 19. de mund. 397, b, 28). Ihre Bewegung ist nicht mehr die reine Kreisbewegung, sondern eine ungleichmässige, unregelmässige, zusammengesetzte Bewegung in schiefen Bahnen. (Vgl. de coel. 288, a, 13: *ἡ κίνησις ὁμαλής ἐστιν. λέγω δὲ τοῦτο περὶ τοῦ πρώτου οὐρανοῦ καὶ περὶ τῆς πρώτης φορᾶς· ἐν γὰρ τοῖς ὑποκάτω πλείους ἤδη αἱ φοραὶ συνεληλύθασιν εἰς ἕν*. 292, b, 26. De mund. 392, a, 15.). Sie zerfällt ferner, abweichend vom Fixsternhimmel, dessen Eine Sphäre sämmtliche Fixsterne trägt, in eine Mehrheit von Sphären, von denen jede nur Einen Stern hat (de coel. 292, a, 10 ff. b, 31. 293, a, 8.).

Mit diesen Sphären hat es folgende Bewandtniss (nach Ideler a. a. O. S. 73 ff.). Die griechischen Philosophen, und auch Arist. (vgl. besonders de coel. II, 8) konnten sich noch nicht zu dem Gedanken erheben, dass sich die Himmelskörper frei im Weltraum bewegen (vgl. a. a. O. II, 11. 291, b, 13: *ἐπεὶ τὰ ἄστρα οὐ πεφύκασι κινεῖσθαι δι' αὑτῶν, ἡ φύσις σχῆμα τοιοῦτον ἀπέδωκε τοῖς ἀκινήτοις, ὃ ἥκιστά ἐστι κινητικόν· ἥκιστα δὲ κινητικὸν ἡ σφαῖρα διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν ὄργανον πρὸς τὴν κίνησιν*). Sondern sie stellten sich die Sache so vor, als ob die Sterne an einem Firmament oder einer soliden Sphäre befestigt wären, welche alle an ihr haftenden Sterne mit sich umher führe. Schon Anaximenes lehrte (Plut. de plac. II, 14), dass die Sterne wie Nägel an dem Kristall befestigt seien. Ganz analog legte man nun auch den sieben Körpern, an denen man eine eigenthümliche Bewegung wahrnahm (den Planeten nebst Sonne und Mond), dergleichen Sphären bei. (Wobei dahinsteht, wie man sich diese durchsichtigen und doch materiellen Sphären näher zu denken hat.)

Allein man sah sich bald genöthigt, diesen Planeten nicht blos je eine Sphäre, sondern jedem derselben eine Mehrheit von Sphären beizulegen. Und zwar desswegen, weil die Annahme einer einfachen, gleichmässigen Kreisbewegung die Phänomene des

Planetenhimmels nicht erklärte: musste doch die tägliche Beobachtung zeigen, dass die Bewegung der Planeten nicht gleichförmig und in Kreisbahnen von Statten geht. Eudoxus war der Erste, der diess astronomische Problem durch eine eigenthümliche Combination zu lösen versuchte. Ohne sich von den concentrischen und gleichförmig im Kreise bewegten Sphären losmachen zu können, war er doch zu sehr Astronom, um nicht einzusehen, dass die Zutheilung je einer Sphäre an jeden Planeten nicht ausreiche. Er hatte in Aegypten die periodischen und synodischen Umlaufszeiten der Planeten genauer kennen lernen, als sie bis dahin in Griechenland erforscht waren, und machte nun den Versuch, die scheinbaren Bewegungen derselben durch einen zusammengesetzten Mechanismus zu erklären. Er stellte sich das ganze Weltgebäude mit Einschluss des Fixsternhimmels als aus 27 (den Planetenhimmel allein aus 26) concentrischen in einander geschachtelten Sphären zusammengesetzt vor. Jedem der fünf Planeten legte er 4 Sphären bei, eine, an welcher der leuchtende Körper befestigt ist (*ἐνδέδεται*), und drei sternlose (*ἄναστροι*) darüber. Alle haben eine gleichförmige, eigenthümliche Bewegung, und diese einzelnen einander modificirenden Bewegungen bilden vereint diejenige, welche wir an dem Körper selbst wahrnehmen. Da der Lauf der Sonne und des Mondes regelmässiger erscheint, als derjenige der Planeten, so glaubte er bei beiden mit je drei Sphären ausreichen zu können. Für die Fixsterne, an denen noch keine Bewegung weiter, als die constante tägliche, beobachtet war, genügte Eine Sphäre. — Diese Sphärentheorie des Eudoxus behielt, was ihren Grundgedanken betrifft, auch der Astronom Kallippus, Schüler des Eudoxus und Zeitgenosse des Aristoteles, bei: nur modificirte er sie durch Hinzufügung noch (sieben) weiterer Sphären. — Auch Aristoteles endlich schloss sich der eudoxisch-kallippischen Theorie, die seinem System zusagte, an. Wie Simplicius berichtet (zu de coel. II, 12. Schol. 498, b, 28 ff.), begab sich Kallippus eigens in der Absicht nach Athen, um mit dem Haupt der peripatetischen Schule über die Correctionen und Erweiterungen zu berathschlagen, die mit der Sphärentheorie des Eudoxus vorzunehmen sein möchten. Arist. genehmigte die Zusätze des Kallippus, fügte aber zu den 33 der kallippischen Theorie noch 22 zurückführende Sphären

hinzu, wodurch die Anzahl aller (Planetensphären) auf 55 stieg. Aristoteles glaubte nämlich, die Bewegung jedes oberen Systems müsse störend auf das nächstfolgende untere einwirken, und, um dieser Einwirkung zu begegnen, nahm er rückwirkende Sphären an. Immerhin zwar noch bewegen sich die dem Fixsternhimmel näheren Planetensphären langsamer, als die entfernteren: *τὸ μὲν γὰρ ἐγγυτάτω μάλιστα κρατεῖται* (sc. *ὑπὸ τῆς ἁπλῆς καὶ πρώτης περιφορᾶς*), *τὸ δὲ ποῤῥωτάτω πάντων ἥκιστα διὰ τὴν ἀπόστασιν, τὰ δὲ μεταξὺ κατὰ λόγον ἤδη τῆς ἀποστάσεως* de coel. 291, b, 7. Allein diese Einwirkung des Fixsternhimmels und seiner raschen Bewegung auf die untergeordneten Sphären wäre (nach der Ansicht des Arist.) eine unwiderstehliche und überwältigende, wenn nicht zurückführende Sphären dazwischen träten, die diesen Einfluss neutralisiren, und die einzelnen Planetensphären in ihrer eigenthümlichen Bewegung schützen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wenden wir uns zum speciellen Inhalt unseres §. Eudoxus, heisst es in demselben, gab der Sonne und dem Mond je drei Sphären: die erste Sphäre hat dieselbe Bewegung, wie der Fixsternhimmel, und vertritt die tägliche Bewegung von Osten nach Westen; die zweite und dritte Sphäre vertreten die Bewegung von Westen nach Osten, eine Richtung, in welcher Sonne und Mond in längeren Zwischenräumen vorzurücken scheinen. Näher hat die zweite Sphäre ihre Richtung entlang dem Thierkreis (*κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων* sc. *κύκλον*), die dritte durchschneidet schräg die Breite des Zodiakus. Letztere soll die Schiefe erklären, indem Sonne und Mond von der Mitte bald hier bald dorthin abweichen. Vgl. Krische a. a. O. S. 293. Ideler a. a. O. S. 75 f.

Hinsichtlich der Textkritik ist zu bemerken, dass der folgende astronomische Abschnitt seinem grössten Theile nach angeführt wird von Simplicius in seinem Commentar zu de coel. 293, a, 4., doch mit unerheblichen und fast durchaus nur solchen Abweichungen, die schon in dem bis jetzt bekannten kritischen Apparate enthalten sind. So hat er §. 14 *τῷ δὲ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ* 500, a, 19 mit ET; *ἔτι* lässt er weg 500, a, 20 mit Alex. im Lemma; *μέλλοι* statt *μέλλει* 500, a, 21 mit E; *ἀνὰ μίαν* dagegen statt *μίαν* 500, a, 21 hat nur er und kein Codex der Metaph. In §. 15

hat er *εἰς ταὐτὸν ἀποκαθιστώσας* 500, a, 38. b, 32, wo auch Cod. A[b] und Ald. *ἀποκαθιστώσας* bieten. In §. 17 hat er *προσθείη* 502, a, 12 mit Alex. im Lemma und Aldus. Auch die §§. 11 und 20 citirt er, jenen mit zwei keiner Beachtung werthen Varianten, diesen gleichlautend ausser der Variante *φορῶν* statt *σφαιρῶν* 503, a, 18.

13. *τῶν πλανωμένων ἄστρων* (des Saturn, Jupiter, Mars, der Venus, des Merkur) *ἑκάστου τὴν φορὰν ἐν τέτταρσιν* (nicht blos, wie bei der Sonne und beim Mond, *ἐν τρισὶν*) *σφαίραις εἶναι.* Ohne Zweifel fügte Eudoxus desshalb den Planeten noch eine Sphäre zu, weil ihre Bewegungen unregelmässiger erscheinen, als diejenigen von Sonne und Mond, indem sie stets vor und rückwärts zu gehen scheinen. Die erste und zweite Sphäre haben die Planeten mit Sonne und Mond gemein, da sie alle sowohl die tägliche als die durch die Mitte des Thierkreises gehende Bewegung haben; die dritte Sphäre (sämmtlicher Planeten) hat ihre Pole in dem Kreise, der der Mitte des Zodiakus entlang geht, bringt also die Abweichung von der Mitte hervor; während die vierte jene rückläufige Bewegung darstellt, die, dem Ausdruck in unserem §. zufolge nach einer Richtung geschieht, welche gegen die Mitte des dritten Kreises schief ist. Krische a. a. O. S. 294. Ideler a. a. O. S. 77 f.

14. Arist. gibt jetzt die astronomische Theorie des Kallippus an, (vgl. über diesen Astronomen Simpl. zu de coel. 498, b, 28 ff. und Ideler a. a. O. S. 81 f.). Kallippus war über die Ordnung der Abstände der concentrischen Kreise mit Eudoxus einverstanden, änderte aber an der Anzahl der Sphären. Dem Jupiter und Saturn zwar gab er die gleiche Anzahl, wie Eudoxus; der Sonne aber und dem Monde fügte er je zwei Sphären (nicht: zwei Sphären zusammen, also je eine Sphäre — wie Alex. 680, 16 meint, der die Worte *αἱ μὲν ὀκτὼ* in §. 16 falsch bezieht) hinzu, und den drei übrigen Planeten (Mars, Venus, Merkur) je eine. Ueber die vermuthlichen Gründe dieser Vermehrung der Sphären s. Krische a. a. O. S. 295. Nach der kallippischen Theorie ergeben sich somit 33 Sphären in folgender Rechnung:

Nach Eudoxus haben:		Kallippus fügte hinzu:	Summe:
Saturn	4	0	4
Jupiter	4	0	4
Mars	4	1	5
Venus	4	1	5
Merkur	4	1	5
Sonne	3	2	5
Mond	3	2	5
Summe:	26	7	33 Sphären.

15. Arist. gibt jetzt (im eigenen Namen, nicht mehr als Theorie des Kallippus — wornach die deutsche Uebers. zu berichtigen ist) eine Modification der kallippischen Theorie. Sollen sich, sagt er, aus den 33 Sphären sämmtliche Himmelserscheinungen erklären, so muss noch eine Anzahl anderer, zurückführender (neutralisirender) Sphären angenommen werden, es muss zu jedem Planeten eine um eins geringere Zahl anderer Sphären hinzugefügt werden, welche die erste Sphäre des jedesmal nach unten folgenden Gestirns zurückführen und in dieselbe Lage wiederherstellen. Diese zurückführenden Sphären neutralisiren den Einfluss der übergeordneten Planeten auf die untergeordneten, sie verhindern, dass die nach unten folgenden (der Erde näheren) Planeten von der Bewegung der übergeordneten mitfortgezogen und gestört werden. Desswegen werden auch dem Monde keine zurückführenden Sphären zugetheilt, weil er das letzte, zuunterst gestellte Gestirn ist, ihm somit ein folgender Körper fehlt, dem er seine Bewegungen mittheilen könnte, und der daher zu schützen wäre (*τέτων τῶν σφαιρῶν μόνας ὐ δεῖ ἀνελιχθῆναι ἐν αἷς τὸ κατωτάτω τεταγμένον φέρεται* §. 16.). Die zurückführenden Sphären sind *μιᾷ ἐλάττονες*, weil die tägliche Bewegung allen Planeten gemeinsam ist, hinsichtlich dieser Bewegung also keine Zurückführung, kein Schutz, keine Neutralisation fremden Einflusses nöthig ist. — Vgl. über diese ganze Vorstellung Krische a. a. O. S. 297.

16. *ἐπεὶ ὖν αἱ σφαῖραι, ἐν αἷς αὐτὰ* (d. h. *τὰ πλανώμενα*, die Planeten) *φέρεται, αἱ μὲν ὀκτὼ* (nämlich die Sphären des Saturn und Jupiter zusammen — vgl. §. 14: *τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τῦ Διὸς καὶ τῷ τῦ Κρόνυ τὸ αὐτὸ τῷ Εὐδόξῳ ἀπεδίδυ ὁ Κάλλιππος*) *αἱ δὲ πέντε καὶ εἴκοσίν εἰσιν* (Mars, Venus, Merkur, Sonne und Mond

haben je 5, also zusammen 25 Sphären), τούτων δὲ τῶν σφαιρῶν μόνας ἃ δεῖ ἀνελιχθῆναι ἐν αἷς τὸ κατωτάτω τεταγμένον (d. h. der Mond) φέρεται, — — so ergeben sich zusammen 55 Sphären vermöge folgender Rechnung:

Nach der eudoxisch-kallippischen Theorie hatten		Nach Arist. kommen als zurückführende Sphären hinzu
Saturn	4	3
Jupiter	4	3
Mars	5	4
Venus	5	4
Merkur	5	4
Sonne	5	4
Mond	5	0
	33	22 + 33 = 55.

17. Dieser §. hat bei den Auslegern vielen Anstoss erregt. Wenn man, sagt Alexander, von den 55 Sphären in Abzug bringt 1) die von Kallippus der Sonne und dem Monde hinzugefügten je zwei — also zusammen 4 Sphären, 2) die von Arist. um jener zwei Sphären willen der Sonne hinzugefügten 2 zurückführenden Sphären, so bleiben (55 — 6 =) 49 und nicht, wie Arist. sagt, 47 Sphären. Vergl. Alex. 681, 5 ff. Simplic. 502, a, 13 ff. Siebenundvierzig kommen nur heraus, wenn man annimmt, Arist. bringe sämmtliche 4 ἀνελίττουσαι, die er für die Sonne annahm, in Abzug — was jedoch einem Aufgeben seiner Theorie gleichkäme. Schon Sosigenes (der bekannte Gehülfe des Cäsar bei der Reform der römischen Zeitrechnung, der gleichfalls Aristoteles Schrift de coelo commentirt hat) vermuthete daher (bei Alex. 681, 19. und wörtlich gleichlautend, unter Berufung auf Alexander, Simpl. 502, a, 36.), dass die Zahl 47 auf einem Versehen der Abschreiber beruhe. Vgl. jedoch Krische a. a. O. S. 299, der den Ausdruck κινήσεις urgirend, die zum Merkur und zur Sonne hinzugerechneten zurückführenden Sphären, welche die Bewegungen der Sonne und des Monds zu schützen bestimmt sind, (zusammen 8) in Abzug bringt, womit alsdann das Facit des Arist. übereinstimmt.

18. Statt σφαιρῶν hat Simplicius, der Schol. 503, a, 18 unsere Stelle anführt, φορῶν, was Krische, Forschungen, I, 288 mit Recht vorzieht. Denn aus der Anzahl der Bewegungen wird

in unserer Stelle erst g e s c h l o s s e n auf die gleiche Anzahl von Sphären (*ὥστε καὶ τὰς ἐσίας τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὔλ. ὑπ.*) und unbewegten Bewegungsprinzipen (*τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτες*).

Ueber die letztern vgl. die Anm. zu §. 4. Alexander zu unserer Stelle stellt über diese Wesen, die, eine Art Untergötter (vgl. die Stelle bei Stob. Ecl. I, 486, *ἐράνιοι θεοὶ* nennt sie Procl. in Tim. 90, D. S. 212 Schneider) im aristot. System eine unklare Rolle spielen, obwohl die Consequenz der aristot. Bewegungstheorie sie allerdings fordert, (vgl. z. B. de gen. et corr. 335, b, 29: *τῆς ὕλης τὸ πάσχειν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι, τὸ δὲ κινεῖν καὶ ποιεῖν ἑτέρας δυνάμεως. δῆλον δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τέχνῃ καὶ ἐπὶ τῶν φύσει γινομένων· ἐ γὰρ αὐτὸ ποιεῖ τὸ ὕδωρ ζῷον ἐξ αὐτἒ ἐδὲ τὸ ξύλον κλίνην, ἀλλ' ἡ τέχνη.* 337, a, 17: *ἀνάγκη εἶναί τι τὸ κινἒν, εἰ κίνησις ἔσται*), weitläufige Betrachtungen an 682, 3 ff. Er unterscheidet sie als höhergeartet von den Seelen der einzelnen Planeten, ordnet sie aber dem ersten Beweger unter, und meint, dass sie sich ihrem Wesen nach zu diesem ebenso verhalten, wie die Planeten zur Fixsternsphäre. — Besonders anstössig ist die Vielheit dieser Beweger, da nach §. 24 Alles, was ein gleichartiges Vieles ist, Materie hat. Materie aber sollen nach §. 6 jene Wesen nicht haben. Diesen in der That schwer zu beseitigenden Einwurf erhebt neben mehreren andern Einwendungen auch Plotin gegen die fraglichen Untergötter, Ennead. V, 1, 9 (Tom. II, 912 Creuzer). Er sagt hier: *Ἀριστοτέλης χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητὸν (τίθησιν). Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα νοητὰ ποιεῖ καὶ τοσαῦτα ὁπόσαι ἐν ἐρανῷ σφαῖραι, ἵν' ἕκαςον ἑκάστην κινῇ. — — Ἐπιστήσειε δ' ἄν τις εἰ καὶ εὐλόγως· εὐλογώτερον γὰρ πάσας πρὸς μίαν σύνταξιν συντελέσας πρὸς ἓν καὶ τὸ πρῶτον βλέπειν. ζητήσειε δ' ἄν τις τὰ πολλὰ νοητὰ εἰ ἐξ ἑνός ἐστιν αὐτἒ τἒ πρώτε, ἢ πολλαὶ αἱ ἐν τοῖς νοητοῖς ἀρχαί, καὶ εἰ μὲν ἐξ ἑνός, ἀνάλογον δηλονότι ἕξει, ὡς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς αἱ σφαῖραι, ἄλλης ἄλλην περιεχέσης, μιᾶς δὲ τῆς ἔξω κρατέσης· ὥστε περιέχοι ἂν κἀκεῖ τὸ πρῶτον καὶ ὁ κόσμος νοητὸς ἔσται. Καὶ διὰ τί συνέσονται αἱ ἀρχαί, καὶ πρὸς ἓν ἔργον τὴν τἒ παντὸς ἐρανἒ συμφωνίαν ὁμονοήσει; Πῶς δὲ ἴσα πρὸς τὰ νοητὰ καὶ κινἒντα τὰ ἐν ἐρανῷ αἰσθητά; πῶς δὲ καὶ πολλὰ ἔτως ἀσώματα ὄντα, ὕλης ἐ χωριζέσης;*

19. Beweis, dass es keine andere *ἐσίαι* gibt, als die eben genannten. Wenn es nämlich keine Bewegung geben kann, die

nicht mit der Bewegung der Gestirne zusammenstimmt (über *συντείνειν πρός τι* vgl. die Anm. zu XI, 9, 5.), so ist die Bewegung der Gestirne die einzige: folglich gibt es auch kein Bewegtes ausser den Gestirnen, und kein Bewegendes ausser ihren Bewegern.

Ferner: die unbewegten Wesen, welche die Planetenregion bewegen, und den Planeten an Zahl gleichkommen, haben das beste Ziel erreicht, sind also *τέλος*: nun ist aber Alles, was *τέλος* ist, ein Bewegendes (vgl. 7, 3 ff.): folglich würden, wenn es noch mehrere solcher bewegenden Wesen gäbe, auch noch mehrere Bewegungen (und bewegte Körper) stattfinden (*εἴτε γάρ εἰσιν ἕτεραι, κινοῖεν ἂν ὡς τέλος οὖσαι φορᾶς*). Da nun Letzteres unmöglich ist, so ist auch Ersteres nicht der Fall.

Ferner (§. 21.): jede Bewegung ist um des bewegten Körpers willen: folglich entspricht die Zahl der bewegten Körper der Zahl der Bewegungen. Gibt es nun nicht mehr Bewegungen, als oben angegeben worden ist, so gibt es auch nicht mehr Himmelskörper und nicht mehr bewegende Wesen.

23. Die Einheit des Universums beweist Arist. so. Gäbe es mehrere Welten, so gäbe es auch mehrere erste Beweger. Diese vielen ersten Beweger wären ihrem Begriffe nach identisch und nur der Zahl nach verschieden. Allein was ein gleichartiges Vieles ist, hat Materie. Folglich hätten jene Beweger Materie. Diess widerspricht jedoch dem Begriff des ersten Bewegers, der, weil reine Actuosität, nothwendig reines, immaterielles Wesen ist. Weil also der erste Beweger Einer ist, ist auch das von ihm Bewegte, das Universum, Eines.

Die Einheit des Universums beweist Arist. noch ausführlicher de coel. I, 8. 9., in welchem Abschnitt unter Anderem auch auf unsere Stelle verwiesen wird 277, b, 9: *ἔτι δὲ καὶ διὰ τῶν ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων δειχθείη ἄν, (ὅτι ἀνάγκη ἕνα εἶναι τὸν οὐρανόν)*. Vgl. auch Phys. 259, a, 18.

24. Die Form ist Prinzip der Einheit, die Materie Grund und Möglichkeit der Vielheit. Wenn es auf die Form oder den Begriff ankäme, so wären alle Menschen eins (d. h. es existirte nur Ein Mensch als Form): da nun aber eine Vielheit von Menschen-Exemplaren oder concreten Menschen existirt, so kann nur die Materie es sein, die diesen Unterschied hervorbringt und die

reale Vielheit möglich macht. Vgl. de coel. 278, a, 18: ἐπὶ πάντων ἔτως ὁρῶμεν, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοιοειδῆ. Sokrates und Kallias unterscheiden sich nicht der Form, sondern der Materie nach. Vgl. Met. VII, 8, 18: τὸ σύνολον ἤδη τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖςδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην, ἑτέρα γάρ, ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει· ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. X, 9, 5 u. d. Anm. z. d. St. Biese, Philos. d. Arist. I, 382. Anm. 3. 467. Anm. 6.

Die Worte Σωκράτης δὲ εἷς deutet Alex. unrichtig. Der Sinn ist: der Begriff des Menschen ist einer und derselbe, Sokrates aber ist Einer unter Vielen seines Gleichen, ein einzelnes Exemplar. Wäre er nur Begriff (ein καθόλυ ἄνθρωπος), so könnte er diess nicht sein. Er hat also Materie, und ist ein Eins unter Vielen vermöge seiner Materie.

26. Göttling, Hes. Praef. XLVIII bemerkt zu dieser St.: „in hoc loco τοῖς παμπαλαίοις memoratis sine dubio intellexit Aristoteles Hesiodum, cujus primam deorum aetatem in animo habuit: minime enim ad verba ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι cum Creuzero (Symbol. und Mythol. 3te Aufl. Bd. I. S. 5.) supplere sidera licebit, sed τὸ φέρον καὶ τὸ φερόμενον, quibus vocabulis Amorem et Tellurem Hesiodi indicare voluit Aristoteles." Diese Erklärung ist durchaus unstatthaft. Die Worte ὅτι θεοί εἰσιν οὗτοι erklären sich mit Sicherheit aus ὅτι θεὺς ᾤοντο τὰς πρώτας ὀσίας εἶναι in §. 29. Diese πρῶται ὀσίαι können nur die Gestirne sein, wobei Arist. seinerseits, indem er die religiöse Volksvorstellung in die Anschauungen seiner eigenen Philosophie übersetzt, eher an die Beweger der Gestirne, an die ὀσίαι ἀΐδιοι καὶ ἀκίνητοι καὶ ἄνευ μεγέθυς, von denen die Bewegungen der einzelnen Sphären ausgehen, denkt. Er stempelt die althellenischen Götter (Sterngötter) zu bewegenden Prinzipen der Gestirne. Vgl. Krische, Forschungen I, 302 ff. Verwandt mit unserer St. ist de coel. II, 1. 284, a, 2., wo Arist. in gleicher Weise, durch Berufung auf die religiöse Ueberlieferung, das Resultat seiner Lehre vom Himmel historisch zu beglaubigen sucht, indem er sagt: διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίυς καὶ μάλιστα πατρίυς ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγυς, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων κίνησιν ἄπαυστον. — — τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν

μαρτυρεῖ λόγος, ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος καὶ ἀπαθής ἐστιν. Ebenso 270, b, 5 ff. 279, a, 23: *τῦτο τὔνομα* (der Name *αἰών*) *θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων.* Weiter unten 284, b, 3 nennt Arist. den religiösen Volksglauben hinsichtlich des Himmels eine *μαντεία περὶ τὸν θεόν.* Vgl. auch, was diesen Volksglauben selbst betrifft, Plat. Cratyl. 397, C.: *φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τέτες μόνες τὲς θεὲς ἡγεῖσθαι, ὥσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ ἐρανόν.* — Wie in unserer St. Aristoteles, so spricht sich auch Plato achtungsvoll gegen die alte Ueberlieferung aus Phileb. 16, C. (wozu Creuzer a. a. O. S. 6.).

27. Andere theils befreundete theils geringschätzige Aeusserungen des Arist. über den religiösen Volksglauben Met. I, 3, 9. III, 2, 24. III, 4, 15 ff. De coel. I, 3. II, 1. (die St. St. angef. zu §. 26). Polit. I, 2. 1252, b, 27. Hinsichtlich des Mythischen bei den Gesetzen vgl. Met. II, 3, 2.

Arist. scheidet in uns. St. den ursprünglichen Gehalt der religiösen Ueberlieferung (Offenbarung) von der spätern mythischen Umbildung der uranischen Potenzen in persönliche Wesen. Er unterscheidet also verschiedene Epochen und Bildungsperioden des Religions-Cultus. Die älteren sind die reineren: doch hat sich auch in den späteren ein Wahrheitskern erhalten. Streift man von den religiösen Vorstellungen des Volks über die Götter das mythische Gewand (das Genealogische, Local-Geschichtliche u. s. f.) ab, so bleibt als ursprünglicher Wahrheitskeim übrig der Glaube an die Göttlichkeit der Gestirne.

28. Vgl. Polit. 1252, b, 24: *καὶ τοὺς θεοὺς διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο· ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν.*

29. Jede menschliche Kunst und Weisheit ist oft gefunden und oft wieder verloren worden, denn die menschlichen Dinge geschehen und wiederholen sich in endlosem Kreislaufe. Vgl. de coel. 270, b, 19: *οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δὶς ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς.* Polit. 1329, b, 25: *σχεδὸν μὲν οὖν καὶ τὰ ἄλλα δεῖ νομίζειν εὑρῆσθαι πολλάκις ἐν τῷ πολλῷ χρόνῳ, μᾶλλον δ' ἀπειράκις· ὥστε καὶ τὰ περὶ τὰς πολιτείας.* Meteor. 339, b, 28. Phys. 323, b, 24.

Cap. 9.

Der göttliche νῦς ist Denken seiner selbst.

Der göttliche νῦς denkt sich selbst: sein Denken ist Denken des Denkens. Dieser Satz wird stufenweise nachgewiesen: 1) der νῦς denkt, ohne Unterlass und Wandel, §. 2. 5. 2) Er denkt das Beste, τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον §. 5. 3) Er denkt nicht etwas Anderes ausser sich selbst, sonst stünde dieses Andere über ihm, und er selbst wäre nur δύναμις τοῦ νοεῖν und nicht absolut actuelle Denkthätigkeit §. 2. 6 f. Folglich 4) denkt er sich selbst und sein Denken ist Denken des Denkens.

2. Wenn der göttliche νῦς etwas über sich hätte, das ihn beherrscht (ἄλλο κύριον), ebenso wie der νῦς παθητικὸς des Menschen den νῦς ποιητικὸς über sich hat, so wäre er nicht seinem ganzen Wesen nach Denken, sondern nur Vermögen zum Denken — οὐκ ἔστι (ἔσται?) τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία, νόησις, ἀλλὰ δύναμις. Νόησις ist Apposition zu τοῦτο ὅ κτλ.

4. περὶ ἐνίων, nämlich περὶ τῶν φαύλων ἢ τῶν τυχόντων.

5. εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή — denn ins Bessere kann sie nicht sein, da der göttliche νῦς das Göttlichste und Beste denkt. Würde er sein Denken auf etwas Anderes wenden, so kann dieses Andere nur ein Schlechteres, seine Veränderung also nur eine Veränderung zum Schlechteren sein. Darum ist er überhaupt keiner Veränderung unterworfen (οὐ μεταβάλλει), weil jede κίνησις nur ein Schlechterwerden sein könnte. — Eine weitere und erschöpfendere Ausführung der Unmöglichkeit einer Veränderung in Gott gibt Simplicius zu de coel. Schol. 487, a, 6 ff., unter Berufung auf die arist. Schrift περὶ φιλοσοφίας, und Erinnerung an Plat. de Rep. II, 381, B.

6. Aristoteles zieht jetzt aus den vorausgeschickten Prämissen Folgerungen. 1) Wäre der göttliche νῦς nicht seinem Wesen nach Denken, sondern nur Vermögen zum Denken, so müsste ihm die unaufhörliche Actualität des Denkens beschwerlich fallen. Vgl. Met. IX, 8, 34: διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ ὀρανός, ἐδὲ κάμνει τῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεώς αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν

τῆς κινήσεως· ἡ γὰρ ἐσία ὕλη καὶ δύναμις ἔσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τέτε. Da diess jedoch nicht der Fall sein kann, und noch weniger ein Aufhören und Sicherschöpfen dieser Actualität denkbar ist, so kann sie nicht mit Potenzialität verknüpft sein. 2) Wenn der göttliche νῦς nur potenziell Denken wäre, so wäre das Actuelle, das ihn zum Denken sollicitirt, d. h. das Intelligible und Gedachte, besser als er: denn alles Potenzielle wird zu einem Actuellen durch ein Actuelles (IX, 8, 9.), und das Actuelle ist besser als das Potenzielle (IX, 9.), da das Potenzielle ein Vermögen zum Entgegengesetzten ist, der νῦς also als δύναμις ebensogut das Schlechteste als das Beste denken könnte. So Alexander. Bei dieser Auffassung erklärt sich jedoch der Satz καὶ γὰρ κτλ. nicht gut. Es würde daher zu ἔπειτα besser die andere Prämisse subintelligirt: „wenn der νῦς etwas Anderes denken würde, als sich selbst.“ In diesem Falle stünde das Gedachte über dem Denkenden. Denn nicht das Denken als solches macht die Würde des Denkenden aus, sondern der Inhalt des Denkens, das Gedachte. Das Denken käme dem νῦς auch dann zu, wenn er das Schlechteste dächte. Folglich ist nicht das Denken als solches das Vortrefflichste, sondern nur das Denken des Besten: αὐτὸν ἄρα νοεῖ ὁ νῦς, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον.

7. Vgl. Mor. Magn. 1212, b, 39 ff.: ἐπεὶ πάντα ἔχει τἀγαθὰ ὁ θεὸς καὶ ἔστιν αὐτάρκης, τί ποιήσει; οὐ γὰρ καθευδήσει. θεάσεται δή τι, τοῦτο γὰρ κάλλιστον καὶ οἰκειότατον. τί ἂν θεάσεται; εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι θεάσεται, βέλτιον θεάσεταί τι αὐτῦ. ἀλλὰ τοῦτ' ἄτοπον, τὸ τῦ θεῦ ἄλλο τι εἶναι βέλτιον. αὐτὸς ἑαυτὸν ἄρα θεάσεται. Eth. Eud. 1245, b, 16: ἐχ ὅτως ὁ θεὸς εὖ ἔχει, ἀλλὰ βέλτιον ἢ ὥστε ἄλλο τι νοεῖν παρ' αὐτὸς αὐτόν. αἴτιον δ' ὅτι ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ' ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ αὐτὸς αὐτῦ (αὐτῷ?) τὸ εὖ ἐστίν.

9. Arist. macht sich zwei Einwendungen: 1) Sonst geht die Wissenschaft, die Sinnenwahrnehmung, die Meinung immer auf etwas Anderes, als auf sich selbst. Sollte also die göttliche Intelligenz nicht gleichfalls auf etwas Anderes gehen, als sich selbst? Sollte sich das Intelligible nicht ebenso zur Intelligenz verhalten, wie das sinnlich Wahrgenommene zur Sinnenwahrnehmung, d. h. als Anderes? 2) Wenn das Denken und das Gedachtwerden (d. h. der Inhalt des Denkens) verschieden sind, um wessen von beiden willen ist der göttliche νῦς das Beste? welches von beiden macht

seine hohe Würde aus? Arist. beantwortet §. 10 die erste Frage (und mittelbar auch die zweite) dahin: beim rein Intelligibeln ist Wissen und Gewusstes, Denken und Gedachtes identisch. Folglich denkt die göttliche Intelligenz, indem sie das Intelligible denkt, sich selbst. Hiemit ist auch die zweite Frage beantwortet. Der νῦς ist das Beste nach beiden Beziehungen zumal.

10. ἢ leitet hier, wie in §. 12, die Antwort ein. Vgl. die Anm. zu VIII, 5, 4. Zum Folgenden vgl. Met. VII, 7, 10: ἀπὸ τέχνης γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστε καὶ τὴν πρώτην ἐσίαν. §. 14: ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχεσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρικὴ καὶ ἡ οἰκοδομική ἐστι τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας. λέγω δ' ἐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι. 9, 5: ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ᾗ ὑπὸ νῦ· ἡ γὰρ τέχνη τὸ εἶδος. De anim. 430, a, 2: ἐπὶ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοῦν καὶ τὸ νοέμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ ἔτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. Ebendas. a, 20: τὸ αὐτό ἐςιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιςήμη τῷ πράγματι.

Die Worte ἄνευ ὕλης sind mit ἡ ἐσία zu verbinden.

11. τῷ νοεμένῳ μία schreibt Bonitz obs. crit. S. 106 mit Recht nach Alex. 689, 28.

12. Eine weitere Einwendung. Das Denken und das Gedachte ist, wie gezeigt, identisch. Allein, wenn das Gedachte ein Zusammengesetztes ist, so würde sich ja das Denken, indem es die Theile des Ganzen (des Zusammengesetzten) durchläuft, verändern. Arist. antwortet (ἢ leitet auch hier die Antwort ein, und der Satz würde daher besser nach VIII, 5, 4. 6 nicht als Fragsatz geschrieben): was keine Materie hat, ist kein Zusammengesetztes, hat keine Theile, ist untheilbar Eins.

Den folgenden Satz hat Bonitz a. a. O. S. 20 nach Alex. 690, 6 ff. so wiederhergestellt ὥςπερ γὰρ ὁ ἀνθρώπινος νῦς [ἢ] ὅ γε τῶν συνθέτων — ὃν ἄλλο τι· ἔτως δὴ ἔχει κτλ., wobei ἔτως die Apodosis auf ὥςπερ einleitet. Ganz ebenso hatte, schon vor Bonitz, auch Ravaisson (Essai sur la Métaph. d'Arist. I, 199.) Sinn und Construction unseres Satzes gefasst. In zwei untergeordneten Punkten vom Ersteren abweichend schreibt er ihn so: ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην. ἢ ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νῦς, ὅ γε τῶν συνθέτων, ἔχει ἔν τινι χρόνῳ (ὁ γὰρ — ἄλλο τι), ἔτως ἔχει κτλ. Der Sinn ist:

Wie sich die menschliche Intelligenz, die sonst discursives Denken ist, wenigstens in gewissen Augenblicken (momentan) verhält (ἔν τινι χρόνῳ = μικρὸν χρόνον 7, 11 oder ποτὲ 7, 16 — an welchen beiden Stellen dieselbe Vergleichung), alsdann nämlich, wenn sie das Gute nicht an diesem oder jenem Punkt, sondern als Ganzes (intuitiv) ergreift, — so verhält sich das göttliche Denken seiner selbst in alle Ewigkeit. Die Worte ὂν ἄλλο τι geben keinen guten Sinn. Man möchte vermuthen, dass sie, ὡς ἄλλο τι geschrieben, hinter τῳδί zu stellen seien.

Der Ausdruck ὁ τῶν συνθέτων νῦς ist ungewöhnlich und schwierig. Unter Vergleichung von de anim. 430, a, 26: ἡ τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τύτοις, περὶ ἃ ὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων ist man veranlasst zu glauben, dass σύνθετον in unserer Stelle dasselbe bedeutet, was sonst (z. B. Met. IX, 10, 1) συγκείμενον oder (VI, 4, 2) περὶ σύνθεσιν ὂν, Zusammengesetztes aus Subject und Prädikat, kurz Solches, ἐν οἷς ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές. Das menschliche Denken ist ein Denken von Zusammengesetztem, es bewegt sich in der Zusammensetzung von Subject und Prädikat, d. h. innerhalb des Gegensatzes von Denken und Sein: das göttliche Denken ist νόησις ἀδιαιρέτων. — Dass gesagt werden kann ὁ τῶν συνθέτων νῦς, ergibt sich aus ὁ τῦ τί ἐστι (sc. νῦς) 430, b, 28. — Das Programm von Th. C. Schmidt Capitis quinti, quod psychologiae aristotelicae libro tertio inest, de individuorum et compositorum intelligentia, censura atque interpr. dialectica 1826 kenne ich nur dem Titel nach.

Cap. 10.

Kritische Rück- und Umschau.

1. Auf welche Weise existirt das Gute (das Absolute, die Idee) im Universum? Drei Arten sind möglich. Es kann existiren 1) neben dem Universum als fürsichseiendes, von der Welt und Natur schlechthin gesondertes (transcendentes) Einzelsein. 2) dem Universum immanent als die das All durchdringende und beseelende Ordnung und Harmonie. 3) als beides zugleich, ἀμφοτέρως, wie es bei einem Kriegsheere der Fall ist, das sein Gutes (seine organisirende Idee) sowohl in sich hat, in seiner Ordnung und Zucht, als ausser sich, in der Person des Feld-

herrn. — Das Letztere ist die Meinung des Aristoteles. Das Gute wohnt dem Universum inne als Ordnung und Zweckmässigkeit: aber es existirt auch, und in weit höherer Weise (μᾶλλον), ausserhalb des Universums als Einzelwesen, das Grund und Ursache jener Ordnung und Zweckmässigkeit ist. Arist. verbindet so das Prinzip der Immanenz und dasjenige der Transcendenz. — Die Vergleichung des geordneten Universums mit einem Heere ist der alten Philosophie auch sonst geläufig: Krische (Forschungen I, 283) erinnert an Sext. adv. Math. IX, 26. Cic. de nat. Deor. II, 33, 85. Vergl. ausserdem de mund. 399, b, 1. 400, b, 8.

3. Arist. führt den Gedanken, dass das Universum ein geordnetes Ganze ist, weiter aus. *Πάντα συντέτακται*, und zwar *πρὸς ἓν ἅπαντα συντέτακται*, d. h. es steht Alles unter der Idee eines Ganzen. Aber eben hieraus ergibt sich auch die Gliederung des Universums. Es findet im Universum, wie in einem Hause oder einem Staate (dieselbe Vergleichung §. 23. de mund. 400, b, 15.) ein abgestuftes Rangverhältniss der Glieder und ihrer Functionen statt. In einem Hause aber oder einem Staate haben gerade die Höchstgestellten, welche mit den wichtigsten Verrichtungen betraut sind, am wenigsten freien Spielraum, sondern eine genau vorgezeichnete Wirkungssphäre: die zuunterst Stehenden dagegen, die am wenigsten fürs Allgemeine zu bedeuten haben, Sclaven und Hausthiere, können am ehesten treiben, was sie wollen, oder was der Zufall mit sich bringt. So ist es auch im Universum. Gerade die höchsten Organismen desselben (die Gestirne) sind der strengsten Ordnung und Gesetzmässigkeit unterworfen (vergl. Theophr. Met. 313, 23: *τοῖς τιμιωτάτοις οἰκειότατον ἡ τάξις καὶ τὸ ὡρίσθαι*), und eine je niedrigere Stelle Etwas im Ganzen der Welt einnimmt, einen um so freieren Spielraum willkührlicher Bewegung und Thätigkeit hat es.

Die Bekker'sche Interpunktion am Schluss des §. ist logisch nicht ganz richtig, und wäre besser folgende: *μηθέν, ἀλλ' ἐστί τι, πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται· ἀλλ' ὥσπερ κτλ.*

4. Zu *ὥσπερ* wäre eine ausdrückliche Apodosis nicht gerade unumgänglich nöthig, vgl. z. B. Met. IV, 4, 13. Es ist jedoch eine solche vorhanden in §. 5, wo *καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν* nur als Apodosis gefasst werden kann. Wie in einem Hause die ver-

schiedenen Glieder desselben in verschiedenem Maasse zum Sein des Ganzen beitragen, so verhält es sich im Universum überhaupt (καὶ τἄλλα οὕτως ἐστίν), wo Alles (ὧν ἅπαντα = ἃ ἅπαντα) in einem gegenseitigen Connex steht (κοινωνεῖ sc. ἀλλήλοις, ähnlich συμβάλλεται §. 22.) zur Herstellung und Verwirklichung des Ganzen (εἰς τὸ ὅλον). — Hiernach ist auch die Interpunction zu verändern.

Schwierigkeit macht nur der Satz λέγω δ' οἷον εἰς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, d. h. „Alles muss zur Sonderung und Gliederung gelangen". Ich vermuthe, dass seine ursprüngliche Stelle eine andere ist. Vielleicht ist er nach εἰς τὸ ὅλον zu stellen. — Zur Erklärung des διακριθῆναι erinnert Alex. 692, 24 nicht übel an das διακρίνειν des anaxagoreischen νῦς, vgl. Anax. Fragm. bei Schaubach VIII. IX und besonders XVIII: ὅσον ἐκίνησεν ὁ νῦς, πᾶν τῦτο διεκρίθη.

6. Arist. zeigt im Folgenden, dass nur seine Theorie alle jene Schwierigkeiten befriedigend löst, an denen die philosophischen Ansichten der Früheren gescheitert sind. Er hält zu diesem Zweck nochmals eine kurze kritische Revue.

7. Alle Philosophen lassen Alles aus Gegensätzen werden und bestehen. Vgl. Met. IV, 2, 27. XIV, 1, 1 und folg. Phys. I, 5. 188, a, 19 ff. Allein sie fehlen darin, 1) dass sie Alles aus Gegensätzen werden lassen: denn nicht Alles ist geworden; 2) dass sie Alles aus Entgegengesetztem sein lassen: denn der Fixsternhimmel z. B. hat kein Entgegengesetztes; 3) dass sie nicht angeben, wie dasjenige, was ein Entgegengesetztes hat, aus demselben wird: denn das Entgegengesetzte selbst, z. B. das Weisse und Schwarze, afficirt sich nicht und geht nicht in einander über. Arist. löst dieses Problem so, dass er den Gegensätzen ein Drittes unterlegt, in welchem das Werden vorgeht, die Materie. Nicht das Weisse wird zum Schwarzen, sondern der weisse Mensch zum schwarzen Menschen.

8. Folglich gehen Diejenigen nicht richtig zu Werke, welche die ὕλη, statt zum Substrat der Gegensätze, zu einem der Gegensätze selbst machen. Diess thun Diejenigen, welche das Ungleiche (τὸ ἄνισον), das Grosse und Kleine, das Viele, das Böse u. s. f. als Materie setzen (vgl. Met. XIV, 1, 5. 4, 13.), folglich das Ungleiche z. B., statt zum Gegensatz, was das allein Richtige

wäre — zum Substrat des Gleichen machen. Hiernach wäre also ein Entgegengesetztes Substrat seines Gegentheils. Allein die ὕλη als solche (ἡ ὕλη ἡ μία, die Materie allein, ohne Form,) hat kein Entgegengesetztes: (entgegengesetzt sind sich nicht Materie und Form, sondern Form und Beraubung, und die Materie ist die Möglichkeit zu beidem). Folglich kann von zwei Entgegengesetzten, wie Gleiches und Ungleiches, nicht das eine Materie des andern sein. — Zu οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ergänzt Alexander ὑποκείμενον ποιοῦντες 693, 13. Die gleiche Construction Met. XIV, 1, 5.

Ferner, wenn das Böse als solches Materie wäre, so hätte Alles, mit Ausnahme des Eins, Theil am Bösen: denn Alles ausser dem Eins hat Materie, (hat Theil am Grossen und Kleinen). Vgl. Met. XIV, 4, 15: εἰ δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν, συμβαίνει δὴ πάντα τὰ ὄντα μετέχειν τοῦ κακοῦ ἔξω αὐτοῦ τοῦ ἑνός.

9. Wen Arist. unter Denjenigen versteht, welche das Gute und Schlechte überhaupt nicht zu Prinzipen machten, ist nicht ganz sicher. Wahrscheinlich mit Krische, Forschungen I, 250, die Pythagoreer und Speusipp, nach XII, 7, 19. XIV, 4, 3 f.

Dass Diejenigen, welche das Gute zum Prinzip machten, oder ihr Prinzip teleologisch bestimmten, diesen Gedanken nicht vollständig festgehalten und durchgeführt hätten, bemerkt Arist. auch I, 7, 6 ff.

10. Die bewegenden zwei Prinzipe des Empedokles, die Freundschaft und den Streit, hat Arist. auch Met. I, 4, 5 (ausdeutend und Consequenzen ziehend) auf die Begriffe des Guten und Bösen reducirt. In unserer St. nun macht ihm Arist. den Vorwurf, dass er das Gute oder die Freundschaft ebensowohl als bewegende Kraft, wie als Materie setze, (ebensowohl zum ποιητικὸν wie zum ὑλικὸν αἴτιον mache). Diess sei ein offenbarer Widerspruch. Wohl könne Etwas accidenteller Weise sowohl bewegende als materielle Ursache sein, aber dem Begriff nach sind beide Ursachen verschieden. Empedokles hätte also bestimmt und unterscheidend angeben sollen, ob er die Freundschaft aufstelle in der Eigenschaft einer bewegenden Kraft, oder in der eines materiellen Elements, er hätte sagen sollen, κατὰ πότερον ἡ φιλία.

Nach aristotelischer Darstellung und Auffassung macht Empedokles die Freundschaft nicht blos zur bewegenden Kraft, sondern auch zu einem materiellen Bestandtheil des Sphairos (τοῦ μίγματος —

vgl. über diese Bezeichnung die Anm. zu XII, 2, 5.). Das Gleiche sagt Arist. XIV, 4, 7: *οἷον Ἐμπεδοκλῆς — τὴν φιλίαν στοιχεῖον ποιήσας.* Ganz genau ist diese Auffassung nicht, sondern nur in soweit richtig, als Empedokles allerdings die bewegenden Kräfte nicht ausser den Dingen, sondern nur in ihnen existiren liess, wie er denn der Liebe V. 107 Karst. sogar Länge und Breite zuschreibt. Mehr weiss auch KARSTEN Emp. reliq. S. 348 f. über die vorliegende Stelle nicht zu sagen.

11. BONITZ obs. crit. S. 106 hat die richtige Bemerkung gemacht, dass (mit Alex. und Bessarion) *καὶ* zu versetzen und mithin zu schreiben ist *καὶ ὡς ὕλῃ ἀρχῇ εἶναι καὶ ὡς κινοῦντι.* Der Dativ *ἀρχῇ* steht nicht, wie sonst oft, im Sinne der Formel *ἑνὶ εἶναι, ἀγαθῷ εἶναι* u. s. f., sondern vermöge einer grammatischen Attraction zu *τῷ αὐτῷ.* — Im Folgenden möchte *τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὸ* zu ändern sein in *τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτῷ* (sc. *τῷ Ἐμπεδοκλεῖ*).

12. Anaxagoras macht das Gute oder den *νοῦς* zur bewegenden Ursache. Allein alles Bewegende geht auf einen Zweck, der vom Bewegenden verschieden ist, und ausser ihm liegt. Folglich wäre der *νοῦς*, als bewegende Ursache bestimmt, verschieden von dem Zweck, um dessen willen er bewegt, oder vom Guten. Denn das *οὗ ἕνεκα* ist das Gute (vgl. BREIER, die Philosophie des Anax. nach Arist. S. 66 f.). — Es sei denn, fügt Arist. bei, dass es Anaxagoras mit uns hält und sagt, bewegende Ursache und Zweck (Form) seien in gewissem Sinne identisch. Die Heilkunst (oder bewegende Ursache) ist nämlich um der Gesundheit (des Zwecks) willen, und doch sind beide in gewisser Weise Eins und Dasselbe — nach Met. VII, 7, 14. XII, 3, 11 (vgl. die Anm. zu d. St.) 4, 13. 9, 10. Bei dieser Ansicht wäre der *νοῦς* bewegende Ursache und Zweck seines Bewegens zugleich, er würde bewegen um seiner selbst willen, (als Selbstzweck). — Ferner wirft Arist. dem Anaxagoras vor, dass er, indem er den *νοῦς* als das Gute bestimme, demselben nicht das Schlechte (*τὸ κακὸν*) als Gegensatz (als entgegengesetztes Prinzip) gegenüberstelle.

13. An der Richtigkeit der Lesart *ῥυθμίσῃ* ist nicht zu zweifeln, da sie vortrefflich passt. Sehr häufig gebraucht Arist. die Wendung: dieser oder jener Philosoph sage das und das eigentlich nicht mit klaren, ausdrücklichen Worten, wohl aber dem Sinn

nach, wenn man ihm nachhelfe, und seine Gedanken zurechtlege. So I, 4, 5.: εἴ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει κτλ. I, 8, 14.: Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν. a. a. O. §. 15: — ὅμως εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων, wo συνδιαρθροῦν die gleiche Bedeutung hat, wie ῥυθμίζειν in unserer Stelle. Ferner I, 10, 3 und sonst. Die Klage, dass diejenigen Philosophen, welche das bewegende Prinzip in zwei entgegengesetzte Kräfte zerlegt hätten, von diesen Gegensätzen keinen rechten Gebrauch zu machen wüssten, hat Arist. schon früher, namentlich gegen Empedokles, vorgebracht, vgl. Met. I, 4, 6. 8. III, 4, 19. Ebenso den Vorwurf, dass die frühern Philosophen unerklärt liessen, warum das Seiende bei identischen Prinzipen theils vergänglich, theils unvergänglich sei, Met. III, 4, 14 ff. XI, 2, 11 ff.

14. οἱ δὲ sind natürlich die Eleaten. Vgl. zur vorliegenden Stelle Phys. I, 8. 191, a, 24 ff. Wie Aristoteles seinerseits das Problem des Werdens löst, ist ebendaselbst (vgl. Met. XI, 6, 7.) entwickelt. Wie Arist. ferner die Frage διὰ τί ἀεὶ γένεσις von seinem Standpunkt aus beantwortet, hat er in der Schrift de generatione et corruptione (besonders II, 10) gezeigt. Vgl. die Anm. zu XII, 6, 16 und Zeller, Philosophie der Griechen II, 472 f.

15. Diejenigen, welche zwei entgegengesetzte Prinzipien aufstellen, müssen nothwendig über beide ein drittes, höheres Prinzip stellen. Ebenso diejenigen, welche Ideen lehren: denn über die Ideen und die daran theilnehmenden Einzeldinge muss Etwas gestellt werden, das den Grund dieser Theilnahme enthält, ein Bewegendes, das Stoff und Form zusammenbringt. Vgl. §. 21. — Die lästigen Worte ὅτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα haben ganz den Character einer Randglosse.

16. Wenn man entgegengesetzte Prinzipe an die Spitze stellt, so muss der obersten Wissenschaft (τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ) eine andere Wissenschaft entgegengesetzt sein, (was ein Unsinn wäre). Denn die Wissenschaft ist mit ihrem Gegenstande, dem Wissbaren identisch (vgl. 9, 10.). Ἔτι οὖν ἔστι τῷ κυρίως ἐπιστητῷ

ἐναντίον, ἔσται καὶ τῇ ἐπιστήμῃ. Bei unserer Ansicht ist diess nicht der Fall: denn unser erstes Prinzip, der göttliche *νοῦς*, hat kein Entgegengesetztes, (vgl. die Anm. zu XIV, 1, 4.). Beweis: alles Entgegengesetzte hat Materie, (weil es *ἐν ταὐτῷ γένει* ist — Met. X, 3, 15. 4, 9. vgl. auch XIV, 1, 2 ff.), was also keine Materie hat (wie der göttliche *νοῦς*, der ein schlechthin Einzelnes und Einfaches ist) hat auch kein Gegentheil. Vgl. de anim. 430, b, 24: *εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν.*

Den folgenden Satz, dessen überlieferter Text schwer zu deuten ist, schreibe ich so: *ᾗ δὲ ἐναντία ἄγνοια, εἰς τὸ ἐναντίον* (sc. *πίπτει*). „Sofern jener Wissenschaft (der *τιμιωτάτη ἐπιστήμη*) die Unwissenheit (und nicht etwa eine andere Wissenschaft) entgegengesetzt ist, so fällt auch diese unter den Gegensatz".

18. Met. XI, 2, 10: *ἔοικεν εἶναί τις ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν. πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;* Und wie keine Ordnung, so gäbe es in diesem Falle auch kein Entstehen und Vergehen (*γένεσις*). Denn die Ursache des im Diesseits herrschenden Entstehens und Vergehens ist die Bewegung der Gestirne (vgl. die Anm. zu XII, 6, 16), die selbst hinwiederum eine Wirkung des ersten Bewegers ist. Auch das Himmlische existirte alsdann nicht: denn das ewige und vollkommene Sein desselben rührt eben daher, dass es dem ersten Beweger am nächsten steht. Auch ein wahrhaft Erstes, eine wahre *ἀρχὴ* gäbe es alsdann nicht, sondern es fände ein unendlicher Regress von einem Anfang zum andern statt (*ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή*), wenn man, wie die Theologen und die Physiker thun — vgl. 6, 9 sammt d. Anm. z. d. St. und XIV, 4, 6. — ein Potenzielles (einen Potenzzustand) zum Ersten macht. Denn das Potenzielle hat immer ein Actuelles vor sich (Met. IX, 8, 9.), so dass man in einen unendlichen Progress nach rückwärts geräth, was nach Met. II, 2, 3 f. unzulässig ist, da, wenn es keine erste Ursache gibt, es überhaupt keine Ursache gibt.

19. Die Ideen der Platoniker und die Zahlen der Pythagoreer sind Ursachen von nichts, zum mindesten nicht der Bewegung. Der gleiche Tadel oft: vgl. die zu I, 9, 23 gesammelten Stellen. — Ferner: es ist ein Widerspruch, aus Zahlen, also Grösselosem,

Grösse und Continuirliches abzuleiten. Die Grösse besteht aus Continuirlichem, die Zahl aus Nicht-Continuirlichem. *Λέγεται πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ* Met. V, 13, 3. Den gleichen Einwurf macht Arist. oft, z. B. Met. III, 4, 43. XIII, 8, 18: *μέγεθος ἐξ ἀδιαιρέτων συγκεῖσθαι πῶς δυνατόν;* Phys. 231, a, 24: *ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές.*

20. Wenn man entgegengesetzte Prinzipe (z. B. Gleiches und Ungleiches, Gutes und Schlechtes) an die Spitze stellt, so könnte möglichenfalls keins von beiden wirkende und bewegende Ursache sein. Denn alles Entgegengesetzte ist mit Materie und Potenzialität behaftet (§. 17): alles Potenzielle aber kann möglicherweise auch nicht sein (IX, 8, 29. XII, 6, 8) oder wenigstens — denn die Actualität ist später als die Potenzialität — nicht in Actualität übergehen (XII, 6, 4). Wenn folglich ein Entgegengesetztes, also ein mit Potenzialität Behaftetes zur bewegenden Ursache der Dinge gemacht wird, so könnte es möglicherweise nicht bewegen, und das Universum (d. h. wohl: die Bewegung des Universums) wäre in diesem Fall nicht ewig. Das Letztere ist jedoch der Fall: folglich muss die fragliche Voraussetzung aufgegeben, und, wie gezeigt worden (IX, 8. XII, 6.), nicht ein Potenzielles, sondern ein schlechthin Actuelles zum Ersten und zur bewegenden Ursache gemacht werden.

21. Die Frage, was der Grund davon sei, dass die Zahlen (denn jede Zahl besteht ja aus mehreren Zahlen oder wenigstens Einheiten), die Definitionen, überhaupt Stoff und Form eins sind, bespricht Arist. mehrfach, vgl. Met. VIII, 3, 19 ff. 6, 1 ff. Als Möglichkeitsgrund dieser Einheit gibt er an (vgl. besonders VIII, 6., auch VII, 13, 17 f.) die ansichseiende Identität von Stoff und Form, (die sich verhalten, wie Actualität und Potenzialität). Wirklichkeitsgrund ist die bewegende Ursache (ebenso VIII, 3, 20: *λεκτέον τί τὸ ποιοῦν ἓν ἐκ πολλῶν*). Beide Ursachen zusammen werden angegeben Met. VIII, 6, 10: *τί αἴτιον τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν; τὸ τί ἦν εἶναι.* 6, 21: *ὥστ' αἴτιον οὐθὲν ἄλλο* (nämlich als die potenzielle Identität von Stoff und Form), *πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.*

22. Das in der vorliegenden Stelle Gesagte geht ohne Zweifel auf Speusipp, (auf den auch, wie im Commentar zu XIII, 6, 12 und

XIV, 3, 11 nachgewiesen werden wird, das *οἱ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν* passt). Dieselbe philosophische Ansicht führt Arist. noch an zwei andern Stellen auf — Met. VII, 2, 5 und XIV, 3, 11 f., in der erstern unter Nennung Speusipps. Speusipp habe, wird daselbst gesagt, sich nicht mit den von Plato angenommenen drei Klassen von Wesen (die Ideen, das Mathematische und das Sinnliche) begnügt, sondern auch die verschiedenen Unterarten, wie die Zahlen, die Grössen, die Seele als ursprünglich verschiedene Klassen von Wesen gesetzt, und für jede dieser Klassen ein besonderes Prinzip aufgestellt — was Alles ganz auf unsere St. zutrifft.

Hiedurch, bemerkt A., werde die *οὐσία τοῦ παντὸς* zusammenhangslos, *ἐπεισοδιώδης*. Das Universum wird hier mit einem dramatischen Kunstwerk verglichen. Wie im Drama alle Glieder in einem organischen Zusammenhange stehen, sich gegenseitig bedingen, heben und tragen (Poet. c. 23. 1459, a, 20 sagt A. vom Epos und Drama, sie müssen wirken *ὥσπερ ζῷον ἕν*), so ist es auch beim Universum: jeder Theil steht in Wechselwirkung mit dem andern (*ἡ ἑτέρα οὐσία τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται* vgl. I, 9, 15. 16), das Ganze hat jene innere dramatische Einheit, die auch der Tragödie so wesentlich ist (Poet. c. 8.). Die Vergleichung des Alls oder der Natur mit einer Tragödie kehrt bei A. öfter wieder, z. B. XIV, 3, 12: *οὐκ ἔοικεν ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.* Aehnlich Theophr. Metaph. 308, 11 Br.: *εὐλογώτερον εἶναί τινα συναφὴν (πρὸς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς καὶ τοῖς τῆς φύσεως) καὶ μὴ ἐπεισοδιῶδες τὸ πᾶν.* Eine Tragödie ist *ἐπεισοδιώδης*, wenn die einzelnen Handlungen oder Auftritte (*τὰ ἐπεισόδια*) keinen innern Zusammenhang haben, sondern jedes für sich besteht. *Τῶν ἁπλῶν μύθων καὶ πράξεων* — bemerkt A. in der Poetik c. 9. 1451, b, 33 — *αἱ ἐπεισοδιώδεις εἰσὶ χείρισται· λέγω δ' ἐπεισοδιώδη μῦθον, ἐν ᾧ τὰ ἐπεισόδια μετ' ἄλληλα οὔτ' εἰκὸς οὔτ' ἀνάγκη εἶναι. Τὰ ἐπεισόδια* sind die zwischen die Chorgesänge, die ursprünglich die Hauptsache waren, eingeschalteten Handlungen (Acte oder Aufzüge, vgl. Graefenhan zur Poetik S. 55.): die Theile der Tragödie, sagt A. Poet. c. 12. 1452, b, 16., sind folgende *πρόλογος ἐπεισόδιον ἔξοδος χορικόν*, und zwar wird das *ἐπεισόδιον* gleich darauf definirt als *μέρος ὅλον τραγῳδίας τὸ μεταξὺ ὅλων χορικῶν*

μελῶν. An andern Stellen der Poetik bezeichnet jedoch ἐπεισόδιον eine „Episode" im jetzt gewöhnlichen Sinne des Worts, s. Graefenhan's Index z. d. Schrift.

23. Das Universum muss Eine ἀρχή haben, ebenso, wie ein wohlorganisirtes Gemeinwesen. Vielherrschaft ist Anarchie: nur in der Einherrschaft ist Ordnung und Gesetzlichkeit. — Auch im Politischen äussert Aristoteles Vorliebe fürs Königthum, vergl. Polit. III, 11—17.

Die homerische Stelle ist Il. II, 204. Der fragliche Vers gehörte zu den πολυθρύλλητα des Alterthums (s. Heyne z. d. St.), und er ist diess noch mehr geworden durch die Anwendung, die Arist. in unserer St. von ihm macht, vgl. z. B. Procl. in Tim. 80, D. S. 189 Schneider. Aristoteles selbst gebraucht ihn auch anderwärts in anderem Zusammenhange, z. B. Polit. IV, 4. 1292, a, 13. In unserer Stelle ist er der entschiedenste und schärfste Ausdruck des von Arist. in seiner Gottesidee angestrebten Monismus. Er bildet ebendamit den treffendsten und eindringlichsten Abschluss der ganzen Metaphysik. Dass er auch äusserlich die Metaphysik (in ihrer Urform) schliessen soll, leidet keinen Zweifel.

Dreizehntes Buch.

Das dreizehnte und das damit zusammenhängende vierzehnte Buch hat zum Inhalt eine Kritik der Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker.

Eine genauere Eintheilung des Inhalts beider Bücher gibt Arist. selbst XIII, 1, 4 f. Vgl. die Anm. dazu.

Die einschlägige Litteratur ist zu Met. I, 6 angemerkt worden.

Cap. 1.

Eintheilung der folgenden Untersuchung.

1. Der Eine Theil der οὐσία αἰσθητή, die Materie, wird abgehandelt im ersten Buch der Physik; der andere Theil der-

selben, die Form (ἡ κατ' ἐνέργειαν οὐσία) — ὕστερον, eine Verweisung, die Alex. (in offenbarem Widerspruch mit den Adversativpartikeln, denn ὕστερον δὲ bildet augenscheinlich einen Gegensatz gegen ἐν τῇ μεθ. τῇ τῶν φυσ.) gleichfalls auf die Physik, nämlich auf das zweite Buch derselben, bezieht, die aber aller Wahrscheinlichkeit nach vielmehr aufs siebente und achte Buch der Metaphysik geht (vgl. Met. VII, 11, 20), möglicherweise jedoch auch auf die Bücher vom Himmel gehen könnte.

2. Dieser §. könnte für sich allein schon beweisen, dass das dreizehnte Buch, wenn es überhaupt ursprünglich zur Metaphysik gehört, wenigstens mit Unrecht hinter das zwölfte Buch gestellt worden ist. — Zur folgenden Motivirung des Historisch-Kritischen vgl. die Anmerk. zu III, 1, 5.

3. Arist. unterscheidet zwei Hauptmeinungen: 1) die Ansicht der Pythagoreer, Substanz der Dinge sei das Mathematische, nämlich die Zahlen, Linien, καὶ τὰ συγγενῆ τούτων, z. B. die Punkte und Flächen. Vgl. Met. III, 5. VII, 2, 3. XI, 2, 18. — 2) die Ansicht der Platoniker, Substanz der Dinge seien die Ideen. Die zweite dieser Hauptansichten theilt sich sodann in drei untergeordnete Schattirungen und Modificationen, die im nächsten §. aufgezählt werden.

4. Die zuerst angeführte Ansicht, die Beides, die Ideen (Idealzahlen) und die mathematischen Zahlen, annimmt, ist diejenige Plato's; die zweite, die Beides identificirt, ist ungewissen Ursprungs (vgl. VII, 2, 6: ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν und die Anm. zu XIII, 6, 14.); die dritte Ansicht, die nur dem Mathematischen Substanzialität zuschrieb, legt Alex. 700, 3 „einigen Pythagoreern“ bei: vgl. jedoch die Anm. zu XIII, 6, 12. Alle drei Ansichten werden unten 6, 12 ff. 8, 8 ff. 9, 23 ff. näher besprochen und beurtheilt.

Hiernach will Arist. die folgende Untersuchung so einrichten, dass er 1) das Wesen des Mathematischen an und für sich, noch abgesehen von den übrigen an dasselbe sich knüpfenden Fragen, philosophisch feststellt — was Cap. 2 und 3 geschieht; 2) die Ideenlehre kritisch bespricht — Cap. 4 und 5; endlich 3) die Frage untersucht, ob die Prinzipe des Seienden Zahlen und Ideen sind — Cap. 6 ff.

5. ὅσον νόμου χάριν übersetzt Biese, Philos. d. Arist. I, 566 unrichtig „um des Ansehens, der Auctorität willen, den die platonische Ideenlehre gewonnen hat". Vielmehr ist (mit Alexander) zu übersetzen: „so weit die Sitte, der Brauch es verlangt." Der Brauch verlangt nämlich, dass der Urheber abweichender Ansichten sie gegen die herrschenden rechtfertige. — Die Bedeutung von ἁπλῶς erklärt sich aus dem nachfolgenden ἀπαντᾶν τὸν πλείω λόγον, ὅταν ἐπισκοπῶμεν κτλ. und aus μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν 4, 2. Arist. will zunächst die Ideenlehre an sich untersuchen, ohne Rücksicht auf die weitere Frage, ob die Ideen Zahlen sind.

Die vielbesprochenen λόγοι ἐξωτερικοὶ anlangend begnüge ich mich auf die betreffende Litteratur zu verweisen: Fabricius, Bibl. graec. ed. Harl. III, 374. Buhle, de distributione librorum Arist. in exot. et acroamat. 1786, auch in der Zweibrücker Ausg. d. Arist. I. S. 107—152. Wyttenbach Opusc. II, 24—30 und Epistola ad van Heusde XLVI ff. Brandis, über die Schicksale der aristot. Bücher, Rhein. Mus. 1827. S. 253 f. Kopp, Rhein. Mus. 1829. S. 102. Stahr, Aristotelia II, 239 ff. (wo zugleich die ältere Litteratur). Niebuhr, Röm. Gesch. S. 21. Anm. 39. (vierte Aufl.). Weisse, zur arist. Physik S. 516 ff. zu d. Büchern von der Seele S. 373 f. Krische, Gött. g. Anz. 1834. S. 1894 ff. Madvig zu Cic. de fin. Exc. VII. Ideler, Arist. Meteor. II, 362. Michelet, Comment. zur nikom. Ethik S. 35 ff. 94 f. Ritter, Gesch. der Philos. III, 22 ff. Biese, Philos. des Arist. I, 566 ff. und Zusätze zum ersten Band. Osann, Beiträge zur griech. und röm. Litt.-Gesch. S. 153 ff. Graefenhan, Gesch. der classischen Philologie I, 337. Baumhauer, de Aristotelis vi in Ciceronis scriptis 1841. S. 6 ff. Ravaisson, Essai sur la Métaphysique d'Aristote I, 212 ff. Baehr, Esoterisch und Exoterisch, in Ersch und Grubers Encyclop. I. Band. 38. S. 136 ff. -- Die Ansichten der Aelteren bei Fonseca Comm. in libr. Metaph. I. S. 4 ff. — Unbegreiflich ist, wie Glaser, die Metaph. des Arist. S. 154 meinen kann, die Worte τεθρύλληται τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων beziehen sich auf die im ersten Buche der Metaph. gegebene Widerlegung der Ideenlehre.

Cap. 2.

Das Wesen des Mathematischen (negativ und polemisch).

Das vorliegende Capitel enthält die Widerlegung zweier Ansichten über das Wesen des Mathematischen und die Art und Weise seiner Existenz.

1. Arist. zeigt zuerst (§. 1 — 4): das Mathematische ist nicht *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*. Die Ansicht, die Arist. hier bestreitet, ist nicht genau formulirt: denn *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* ist das Mathematische nach Aristoteles' eigener Ansicht, vgl. Met. VII, 10, 33: *νοητὴ δὲ ἡ ὕλη ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά.* Die Ansicht der bestrittenen Gegner wird 3, 2 genauer so angegeben, das Mathematische existire im Sinnlichen als *φύσις ἀφωρισμένη*, und noch vollständiger wird Met. III, 2, 33 — 36 (auf welche Stelle auch das Citat *εἴρηται ἐν τοῖς διαπορήμασιν* zurückweist) die Ansicht dieser Gegner dahin beschrieben: das Mathematische sei (wie Plato es fasste) ein Mittleres zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen, also vom Sinnlichen verschieden, existire jedoch nicht (wie Plato meinte) ausserhalb des Sinnlichen, sondern innerhalb seiner. Weiter unten 6, 9 wird diese Ansicht von derjenigen der Pythagoreer unterschieden, die gleichfalls die Zahlen *οὐ χωριστοὺς ἀλλ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* existiren liessen, aber die Dinge unmittelbar mit den Zahlen identificirten.

In diesem Falle jedoch, entgegnet Arist., wären zwei Körper (der sinnliche und der mathematische) an einem und demselben Orte — was unmöglich ist. Ferner müsste es, was gleichfalls schon III, 2, 34. 36 bemerkt worden ist, consequentermassen auch mit dem Uebrigen dieselbe Bewandtniss haben. Auch die Ideen müssten in den Sinnendingen existiren; ebenso müsste der mathematische Himmel, verschieden vom sinnlich wahrnehmbaren Himmel, nichtsdestoweniger in ihm existiren. Ebenso das Optische und Harmonische; ferner die Bewegung (vgl. 3, 2.).

2. Ein weiterer Einwand: wenn die mathematischen Grössen von den sinnlichen Grössen verschieden, jedoch in ihnen sind, so ist es unmöglich, die Körper zu zertheilen. Beweis: denn bei jener Voraussetzung sind die mathematischen Flächen, Linien, Punkte actuell (als getrennte fürsichseiende Wesen) in den Körpern,

(nicht blos potenziell, mit Aristoteles), und es müssten daher, um den Körper zu zertheilen, die in ihm befindlichen Punkte getheilt werden — was unmöglich ist. Folglich können — bei jener Voraussetzung — die Körper überhaupt nicht getheilt werden.

4. *τί οὖν διαφέρει, ἢ ταύτας* (nämlich *τὰς φυσικὰς στιγμὰς*) *εἶναι τοιαύτας* (nämlich *ἀδιαιρέτας*) *φύσεις, ἢ αὐτὰς μὲν μή, εἶναι δ' ἐν αὐταῖς τοιαύτας φύσεις* (nämlich *στιγμὰς μαθηματικὰς καὶ ἀδιαιρέτους*). D. h.: wenn die Gegner sagen, die sinnlichen Punkte zwar seien nicht untheilbar, aber es seien in ihnen untheilbare mathematische Punkte, so ist diess gerade so gut, wie wenn sie gleich die erstern als untheilbar setzen würden.

5. Arist. widerlegt jetzt eine zweite (die platonische) Annahme hinsichtlich des Mathematischen, nämlich die: das Mathematische habe eine vom Sinnlichen getrennte Existenz. Vergl. Met. III, 2, 25 ff.

7. *ἀκίνητον ςερεὸν* steht hier und in den ff. §§. als Wechselbegriff von *στερεὸν μαθηματικόν*.

9. An *τέτων ἐν ταῖς προτέραις γραμμαῖς* (sc. *στιγμῶν*) nimmt Bonitz Obs. crit. S. 58 mit Recht Anstoss. Es muss statt *τέτων* entweder *τέτων τῶν* oder einfach *τῶν* geschrieben werden.

10. Flächen ergeben sich (bei consequenter Verfolgung der Voraussetzungen des Gegners) — neben den sinnlichen Flächen — dreierlei: 1) die den sinnlichen Flächen unmittelbar entsprechenden mathematischen Flächen (*τὰ παρὰ τὰ αἰσθητά*), nach §. 5; 2) die in den mathematischen Körpern enthaltenen Flächen (*τὰ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ςερεοῖς*); 3) die nach §. 6. 7 den zuletzt genannten Flächen vorangehenden an-undfürsichseienden Flächen (*τὰ παρὰ τὰ ἐν τέτοις*: den Artikel vor *παρὰ* setzt hinzu Bonitz a. a. O. S. 58.). — Linien ergeben sich viererlei, da Nro 3 sich verdoppelt: denn die dort genannten Flächen setzen selbst hinwiederum anundfürsichseiende Linien voraus. — Punkte fünferlei, aus dem gleichen Grunde.

12. Punkt und Einheit sind beide ein untheilbares Quantitatives, aber jener hat einen Ort, diese ist ortlos: *τὸ μὲν πάντῃ ἀδιαίρετον καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸ δὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή* Met. V, 6, 26. Insofern ist die mathematische Einheit einfacher als der Punkt, die Voraussetzung des Punkts, und es

muss consequentermassen (bei den Voraussetzungen des Gegners) so viele Arten mathematischer Einheiten geben, als es Arten von Punkten gibt. Ja noch mehrere ausserdem: denn neben den sinnlichen Einzeldingen (παρ' ἕκαστα τὰ ὄντα αἰσθητά), z. B. Sokrates, Plato, von denen jedes ein concretes Eins darstellt, wird es ebenso viele intelligible Einheiten geben, neben diesen intelligibeln hinwiederum andere, und so ergeben sich unendlich viele Arten mathematischer Zahlen.

13. Die citirte Stelle der Aporieen ist Met. III, 2, 26. — Der Himmel oder überhaupt etwas Bewegtes (ἔχον κίνησιν) kann desshalb nicht als gesondertes mathematisches Wesen neben seinem sinnlichen Dasein existiren, da das Mathematische wesentlich unbewegt ist, ἀκίνητος und μαθηματικὸς Wechselbegriffe sind. — Das unrichtige ὁμοίως ἐστὶ verbessert Bonitz a. a. O. S. 64. Der arist. Sprachgebrauch fordert ἔσται, was auch der folgende §. und die angeführte Parallelstelle hat.

16. Den allgemeinen Sätzen oder Axiomen, aus denen die Mathematiker das Mathematische und Geometrische ableiten und beweisen (τὰ καθόλου ἐν τοῖς μαθήμασι nennt sie Arist. auch unten 3, 1.), wird alsdann (consequentermassen) gleichfalls eine gesonderte Existenz zugeschrieben werden müssen, so gut als den intelligiblen Linien, Dreiecken u. s. f. Und zwar wird diese eigenthümliche Art von Substanzen, die weder Zahlen, noch Punkte, noch Grössen, noch etwas Zeitliches sind, in die Mitte zu stehen kommen zwischen die Ideen und das sogenannte Mittlere (oder das Mathematische). — Der Ausdruck γράφειν, den Arist. in uns. St. von den mathematischen Axiomen gebraucht, beruht auf der Analogie von νόμον γράφειν, ψήφισμα γράφειν u. dgl. Die mathematischen Axiome sind gleichsam Gesetze; ihre Aufstellung ist ein gesetzgeberischer Act.

18. Allgemein nimmt man an, und mit Recht, das Unvollkommene, Elementarische, sei — zwar der Zeit (τῇ γενέσει) nach früher, aber dem Wesen (τῇ φύσει oder τῇ οὐσίᾳ) nach später als das Vollkommene, vollkommen Ausgewirkte. (Vgl. hierüber besonders de part. anim. II, 1. 646, a, 25 ff. b, 4 ff. und im Allgemeinen de coel. 269, a, 19: τὸ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς). Ist dem so, so ist das Mathematische (als die Möglichkeit und abstracte Grundlage des vollen materiellen Körpers, als

μέγεθος ἀτελές) dem Wesen nach später, als die *μεγέθη αἰσθητά.* — Nach der Ansicht der Platoniker dagegen findet das Umgekehrte statt: das Mathematische, als getrennte, fürsichseiende Substanz aufgefasst, ist dem Wesen nach früher, als der zusammengesetzte materielle Körper. Folglich widerspricht die platonische Ansicht einem wahren, allgemein anerkannten Satze.

21. Der vorliegende §. schliesst sich an §. 19 an. Ferner, fährt Arist. fort, beweist das Werden, dass der Körper dem Wesen nach früher ist, als die Flächen, Linien und Punkte. Denn das Werden, die quantitative Zunahme, geht zuerst in die Länge, dann in die Breite, zuletzt ist die Tiefe. Der vollkommene (solide) Körper ist also dem Werden nach das Letzte, folglich dem Wesen (der Substanzialität) nach das Erste. Der Körper ist um so mehr ein Vollkommenes und Ganzes (also *τῇ ὀσίᾳ πρότερον*), weil er zu einem beseelten Wesen wird (oder wenigstens werden kann): eine beseelte Linie oder Fläche aber ist etwas Undenkbares: wenigstens gienge das über unsere Sinnenwahrnehmung (zu *ὑπὲρ* vgl. die Anm. zu III, 4, 16.), da doch Alles, was Seele hat, Bewegung hat, die mathematische Linie oder Fläche aber nie als in Bewegung befindlich vorkommt.

23. Arist. führt fort zu beweisen, dass die Flächen, Linien, Punkte nicht das reale Prius des sinnlichen Körpers seien. Der Körper ist (weil er ein *τέλειον* ist — vgl. de coel. 268, a, 23.) Einzelsubstanz, die Punkte, Linien, Flächen nicht (weder als materielle, noch als formelle Ursache): nun ist aber durchaus die Einzelsubstanz früher als das was nicht Einzelsubstanz ist (was Arist. oft beweist — vgl. z. B. Met. VII, 1.), folglich auch der Körper früher, als die Punkte, Linien, Flächen. — Dass die mathematischen Punkte, Linien, Flächen nicht Materie des Körpers sind, beweist Arist. daraus, dass kein Körper aus ihnen bestehen kann: *εἰ δὲ αἱ στιγμαὶ καὶ αἱ γραμμαὶ καὶ τὰ ἐπίπεδα ἦν ὀσία τις ὑλική, ἐφαίνετ' ἂν δυνάμενα τῦτο* (nämlich *τὸ συνίστασθαι σῶμα ἐξ αὐτῶν*) *πάσχειν.*

24. Die Punkte, Linien, Flächen sind das logische — aber nicht das reale Prius des Körpers. Logisch früher ist unter zwei Begriffen derjenige, dessen ich zur Definition des andern bedarf (vgl. Met. VII, 10, 17 ff.); reell früher ist unter zwei Dingen

dasjenige, das ohne das andere fortexistiren kann, das zu seiner Existenz des andern nicht bedarf (*ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή* Met. V, 11, 11.), *τὸ συναναιροῦν* (vgl. die Anm. zu VII, 16, 13.). Und diess Beides, fügt Arist. bei, das logische und das reale Frühersein, geht nicht Hand in Hand mit einander (*οὐχ ἅμα ὑπάρχει*), sondern steht vielmehr in der Regel in umgekehrtem Verhältniss. — In *ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων* scheint ein Fehler zu stecken: denn dasjenige, dessen Begriff aus dem Begriffe eines Andern abgeleitet wird, ist das logisch Spätere, und nicht Frühere. Der überlieferte Text lässt sich nur durch folgende ganz gezwungene und unnatürliche Construction reimen: *τὰ δὲ τῷ λόγῳ πρότερα πρότερά ἐστι τούτων, ὅσων κτλ.* Ich vermuthe daher, dass *ἐκ* ursprünglich fehlte, und zu lesen ist: *ὅσων οἱ λόγοι τῶν λόγων* (sc. *πρότεροί εἰσιν*). Ein anderes Auskunftsmittel wäre, *ἐκ* in *μέρη* abzuändern, nach Met. VII, 11, 17.

26. *ἐξ ἀφαιρέσεως* ist die abgezogene Eigenschaft, dasjenige was nur im abstrahirenden Denken gesonderte Existenz hat, was nicht *ἁπλῶς*, sondern nur *κατὰ λόγον* oder *τῇ διανοίᾳ χωριστὸν* ist, — namentlich also, wie sich auch aus der vorliegenden Stelle ergibt, das Mathematische. Vgl. über diese Bedeutung von *ἀφαιρεῖν* und *ἀφαίρεσις* die Anmerkungen zu VI, 4, 6. VII, 4, 23. XI, 3, 12. Ueber *ἐκ προσθέσεως* s. d. Anm. zu I, 2, 9.

28. Resultat: da das Mathematische weder getrennt existirt, wie sich so eben gezeigt hat, noch *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* (wie §. 1—4 nachgewiesen worden), so existirt es entweder überhaupt nicht, oder es existirt in gewisser Weise — nämlich *ἐξ ἀφαιρέσεως*, was die Ansicht des Arist. ist, die er im folgenden Kapitel näher begründet.

Cap. 3.

Das Wesen des Mathematischen (positiv).

Arist. gibt jetzt eine positive Darstellung seiner Ansicht vom Mathematischen: das Mathematische ist ein dem Sinnlichen Abgezogenes. Potenziell oder als *ὕλη* in den Dingen enthalten, wird es actuell durch Sonderung, durch die trennende Reflexion des Mathematikers, der die Dinge nur insofern betrachtet, als (*ᾗ*) sie Zahlen oder Grössen, kurz quantitativer Natur sind. Eine ge-

sonderte Existenz hat es nur in und kraft der Abstraction (*ἐξ ἀφαιρέσεως*), nicht an und für sich oder seinem Wesen nach. — Die gleiche Ansicht vom Mathematischen trägt Arist. vor XI, 3, 12. VII, 10, 33. VI, 1, 13 ff. (nach berichtigtem Text). Phys. 193, b, 31 ff. De anim. 431, b, 15 f. 432, a, 2: *ἐπεὶ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα· καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἕξεις καὶ πάθη.* Die Ansicht des Arist. vom Mathematischen stellt dar Biese, Philosophie des Arist. II, 216 ff.

1. *τὰ καθόλου ἐν τοῖς μαθήμασι* sind die mathematischen und geometrischen Axiome, vgl. 2, 16.

2. Wie man einen in Bewegung befindlichen Körper zum Gegenstand der Betrachtung machen kann nur sofern er in Bewegung befindlich ist, gänzlich abstrahirend von seinem Wesen und seinen übrigen Eigenschaften, so kann man hinwiederum auch davon abstrahiren, dass er in Bewegung ist, und nur diess im Auge behalten, dass er Körper (d. h. ein Raumerfüllendes in drei Dimensionen) ist; ja man kann auch hievon und von allen geometrischen Eigenschaften des Körpers abstrahiren und am Ende nur diess festhalten, dass er ein Eins, numerische Einheit (ein *ἀδιαίρετον*) ist. (Den letzten Schritt in der Abstraction thut der Metaphysiker, der von Allem abstrahirt bis auf das reine Sein: vgl. XI, 3, 12 und die Anm. z. d. St.). Das Mathematische ist also, sofern man von aller sinnlichen Concretion u. s. w. der Dinge abstrahirt, und nur diess an ihnen festhält, dass sie Grössen sind.

4. Es gibt eine Wissenschaft des Mathematischen. Sie verhält sich zu ihrem Stoff in analoger Weise, wie die andern Wissenschaften. Wie die Heilkunde z. B. nur auf das geht, was ihr eigenthümlicher Gegenstand ist, das Gesunde, und nicht auf das, was mit dem Gesunden accidenteller Weise verbunden ist, z. B. das Weisse: so geht auch die Geometrie auf die sinnlichen Dinge einseitig insofern, als sie Grössen sind, und nicht insofern, als sie sinnlich wahrnehmbar sind.

Den Text des §. verbessert Bonitz Obs. crit. S. 45 folgendermassen: *καὶ ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἐπιστήμας ἁπλῶς ἀληθὲς εἰπεῖν τούτου εἶναι, οὐχὶ τοῦ συμβεβηκότος (οἷον ὅτι λευκοῦ εἰ τὸ ὑγιεινὸν λευκόν, ἡ δ' ἔστιν ὑγιεινοῦ), ἀλλ' ἐκείνου ᾗ ἐστὶν ἑκάστου, εἰ ᾗ ὑγιεινὸν ὑγιεινοῦ,*

εἰ δ' ᾗ ἄνθρωπος ἀνθρώπῳ, οὕτω κτλ. Die Lesart ὑγιεινῷ statt ὑγιεινὸν ist durch Alexander, ᾗ ἐστὶν ἑκάστῳ statt des allerdings planeren, doch ungenaueren οὗ ἐστὶν ἑκάστη durch EA^b und die Handschriften Syrians bezeugt (und von Brandis aufgenommen): auf Conjectur dagegen beruht ἡ δ' statt ᾗ δὲ (nur Eine Handschrift Alexanders hat im Lemma ἡ δ', Alex. selbst aber scheint ᾗ δ' gelesen zu haben) und die Hinzusetzung von ᾗ nach εἰ.

7. Vergl. Met. I, 2, 9 und die Anm. z. d. St.

8. Wenn etwas, je einfacher es ist, eine desto grössere Genauigkeit der wissenschaftlichen Erkenntniss zulässt, so ist vom Grösselosen (z. B. dem Arithmetischen — vgl. Met. I, 2, 9. —, ferner vom rein Intelligiblen) genauere Wissenschaft möglich, als von dem, was Grösse hat, genauere vom Unbewegten, als vom Bewegten, unter dem letztern hinwiederum genauere von dem was Kreisbewegung, und zwar gleichmässige, als von dem, was eine zusammengesetzte und ungleichmässige Bewegung hat.

10. Zum Gedanken vgl. Phys. 193, b, 31: περὶ τούτων μὲν οὖν πραγματεύεται καὶ ὁ μαθηματικός, ἀλλ' οὐχ ᾗ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον· οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα θεωρεῖ ᾗ τοιούτοις οὖσι συμβέβηκεν. διὸ καὶ χωρίζει· χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρει, οὐδὲ γίνεται ψεῦδος χωριζόντων. — Fürs folgende Beispiel, das Arist. zur Verdeutlichung beifügt, vgl. Met. XIV, 2, 14 und Anal. Post. 76, b, 39: — οὐδ' ὁ γεωμέτρης ψευδῆ ὑποτίθεται, ὥσπερ τινὲς ἔφασαν, λέγοντες ὡς οὐ δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι, τὸν δὲ γεωμέτρην ψεύδεσθαι λέγοντα ποδιαίαν τὴν οὐ ποδιαίαν, ἢ εὐθεῖαν τὴν γεγραμμένην οὐκ εὐθεῖαν οὖσαν. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐδὲν συμπεραίνεται τῷ τήνδε εἶναι γραμμήν, ἣν αὐτὸς ἔφθεγκται, ἀλλὰ τὰ διὰ τούτων δηλούμενα. Auch diese Stelle könnte neben der zuerst genannten Met. XIV, 2, 14 angeführt werden zu Gunsten der von Bessarions Uebersetzung und Alexanders Paraphrase gebotenen, von Casaubonus und Bonitz a. a. O. S. 107 gebilligten Lesart καὶ ποδιαίαν φῇ τὴν μὴ ποδιαίαν. — Zu οὐ γὰρ ἐν ταῖς προτάσεσι τὸ ψεῦδος ergänzt Alex. richtig: ἀλλ' ἐν τῇ καταγραφῇ 715, 10. Πρότασις ist hier, wie in der Rhetorik oft, „Voraussetzung" (was sonst ὑπόθεσις oder λῆμμα).

11. Allerdings existirt das Mathematische nicht getrennt (als κεχωρισμένον oder ἁπλῶς χωριστὸν), nicht actuell, nicht unabhängig von seinem materiellen Substrat, aber nichts desto weniger begeht

der Mathematiker keinen Fehler, wenn er es — zum Behuf der Betrachtung — als getrennt setzt. Er macht es durch Abstraction zu einem Fürsichseienden und Actuellen. Vergl. de anim. 431, b, 16: *οὕτω τὰ μαθηματικὰ οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα νοεῖ ὁ μαθηματικός, ὅταν νοῇ ἐκεῖνα.* Wenn z. B. der Arithmetiker den Menschen als numerische Einheit setzt und ihn als solche behandelt, der Geometer ihn als soliden Körper behandelt und die wesentlichen Bestimmungen des soliden Körpers auf ihn anwendet, so ist diess freilich eine Abstraction, sofern der Mensch als solcher, der actuelle Mensch, nicht diess ist, eine numerische Einheit, einen soliden Körper darzustellen und auszudrücken: aber potenziell ist er beides, und der Mathematiker stellt durch Absonderung des Uebrigen und ausschliessliche Festhaltung des Quantitativen nur heraus, was der Möglichkeit nach schon vorhanden ist. Die mathematischen Bestimmungen sind, wie es unten §. 14 ausgedrückt wird, nicht *ἐντελεχείᾳ*, sondern *ὑλικῶς* oder *δυνάμει* in den Dingen enthalten, (ähnlich wie die Gattungen, die nach Arist. gleichfalls *ὕλη* oder *δυνάμει* sind): durch Abstraction, durch Trennung werden sie actuell, *ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει* VII, 13, 16.

12. *ὁ δ'* ist der Mathematiker.

13. *τὸ δυνατόν* ist Apposition. Alexander erläutert das *δυνατόν* (das in der vorliegenden Bedeutung in den griechischen Wörterbüchern fehlt) durch *τριχῇ διαστατόν*. Vgl. über diese Bedeutung von *δύναμις* die Anm. zu V, 12, 17.

15. *οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ* geht wohl auf Aristipp, nach Met. III, 2, 4. Ebenso Alex. 716, 11. — Die Worte *ἢ ἀγαθοῦ* stösst E. Müller, Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten II, 97 aus. Sie sind allerdings, da Arist. im Vordersatz das Gute ausdrücklich vom Schönen unterscheidet und dem Unbewegten abspricht, höchst anstössig. — Anderwärts freilich eignet Arist. das *οὗ ἕνεκα* oder das Gute auch dem Unbewegten zu, z. B. XII, 7, 7. De anim. 433, b, 16: *ἀκίνητον τὸ πρακτὸν ἀγαθόν.*

17. Vgl. Eth. Eud. 1218, a, 22 f. Poet. 1450, b, 37. Polit. 1326, a, 30. — Den aristotelischen Begriff des Schönen entwickelt E. Müller a. a. O. S. 95—107.

18. Auch die mathematischen Wissenschaften, sagt Arist.,

müssen das Schöne in gewisser Weise als Ursache setzen: denn das Schöne ist Grund und Inbegriff der Ordnung, Harmonie und Begrenzung. Unter den mathematischen Wissenschaften ist hier wohl zunächst die Astronomie zu verstehen, welche die Ordnung und Harmonie des Universums aufzuzeigen hat. Die Verweisung *ἐν ἄλλοις* gienge alsdann vorzugsweise auf die Schrift de coelo. Vergl. auch XII, 7, 6. 7.

Cap. 4.

Kritik der platonischen Ideenlehre.

Der folgende Abschnitt, von §. 10 an bis 5, 10 steht (mit Ausnahme von 4, 23—25) fast wörtlich gleichlautend im ersten Buche der Metaphysik (I, 9). Vgl. die Einleitung zu I, 9.

2. Eine insofern wichtige Stelle, als hier Arist. ausdrücklich die Zahlentheorie als eine spätere Form der platonischen Lehre unterscheidet von der ursprünglichen Form der Ideenlehre, wie diese von Plato zuerst aufgestellt und in den platonischen Schriften überliefert ist.

3. Vgl. Met. I, 6, 2. XIII, 9, 34. — Zu *περὶ τῆς ἀληθείας* vgl. die Anm. zu I, 7, 1.

4. Sokrates war der Erste, der allgemeine Bestimmungen oder Definitionen, wenn auch nur vorerst im Gebiete des Ethischen, aufzustellen suchte. Vgl. §. 8: *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* I, 6, 3: *Σωκράτους περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν κτλ.* XIII, 9, 35: *τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς.* De Part. anim. I, 1. 642, a, 24: *αἴτιον δὲ τοῦ μὴ ἐλθεῖν τοὺς προγενεστέρους ἐπὶ τὸν τρόπον τοῦτον, ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὁρίσασθαι τὴν οὐσίαν οὐκ ἦν, ἀλλ' ἥψατο μὲν Δημόκριτος πρῶτος, ὡς οὐκ ἀναγκαίου δὲ τῇ φυσικῇ θεωρίᾳ, ἀλλ' ἐκφερόμενος (ἐπιφερόμενος?) ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἐπὶ Σωκράτους δὲ τοῦτο μὲν ηὐξήθη, τὸ δὲ ζητεῖν τὰ περὶ φύσεως ἔληξε, πρὸς δὲ τὴν χρήσιμον ἀρετὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἀπέκλιναν οἱ φιλοσοφοῦντες.* Diog. L. VIII, 48. Vgl. dazu die bekannte Stelle Xenoph. Mem. IV, 6, 1.

5. Demokrit betreffend vgl. die eben angef. Stelle de part.

anim. 642, a, 26 und Phys. 194, a, 20: ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο. Dazu TRENDELENBURG zu de anim. S. 212.

6. Hinsichtlich der Pythagoreer vgl. Met. I, 5, 29 ff. Magn. Mor. I, 1. 1182, a, 11. und BRANDIS, gr.-röm. Philos. I, 470 ff.

BEKKER fasst, wie aus seiner Interpunction hervorgeht, den Satz ἐκεῖνος εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν als Apodosis. Allein ἐκεῖνος ist derselbe Sokrates, von dem in der Protasis dasselbe gesagt wird. Um diese unerträglich nachlässige Construction zu beseitigen, nimmt BONITZ Obs. crit. S. 38 eine Anakoluthie an, und liest mit Cod. E (der Aldine und vielleicht auch Alex. 718, 2.) ἐκεῖνος δ' εὐλόγως κτλ. Die Zeichen der Parenthese sind alsdann wegzulassen, und nach ζητοῦντος πρώτου ein Gedankenstrich anzubringen.

Sokrates suchte, sagt unser §., εὐλόγως das Was der Dinge oder deren allgemeines Wesen, wie dasselbe in der Definition ausgesprochen wird. Denn er suchte Vernunftschlüsse zu bilden: Prinzip und Ausgangspunkt der Vernunftschlüsse aber ist die Definition. Vgl. Met. VII, 9, 7: ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν. Anal. Post. I, 8. 75, b, 31: ὁ ὁρισμὸς ἢ ἀρχὴ ἀποδείξεως ἢ ἀπόδειξις θέσει διαφέρουσα ἢ συμπέρασμά τι ἀποδείξεως. — Nun gehen aber nicht alle συλλογισμοὶ von der Begriffsbestimmung aus, sondern nur der συλλογισμὸς ἀποδεικτικὸς (Anal. Post. 74, b, 10.), nicht aber der συλλογισμὸς διαλεκτικὸς (Top. 100, a, 30.). Desswegen fügt Arist. bei: διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν κτλ.

7. Met. I, 6, 12 in Beziehung auf Plato: οἱ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον. Zum Folgenden vgl. Top. 105, b, 33. 110, b, 20. — Es gehört, meint Arist., eine gewisse Gewandtheit und Fertigkeit des Denkens, eine διαλεκτικὴ ἰσχὺς dazu, auf das Entgegengesetzte die Untersuchung zu richten, ohne eine Definition zu Grunde gelegt zu haben. Zu Sokrates Zeit war das dialektische Denken noch nicht so weit ausgebildet, um diess zu können. Erst später (mit Platon und zum Theil auch den Megarikern) erstarkte der methodisch-wissenschaftliche Geist zu dieser Fertigkeit. HEYDER, krit. Vergl. d. arist. und heg. Dial. I, 126 bemerkt hiezu: die vorliegende Stelle erinnert namentlich an Plato's Menon S. 86 f., wo die entgegengesetzten Behauptungen: die Tugend ist lehrbar,

und: sie ist nicht lehrbar, geprüft werden, ohne dass eine Definition der Tugend zu Grund gelegt würde, und man könnte glauben, diese Stelle vor allen habe dem Aristoteles vor Augen geschwebt, obschon er auch dabei an die Methode des Parmenides und Sophistes gedacht haben kann.

8. Ueber die *ἐπαγωγὴ* und die sokratische insbesondere vgl. Xen. Mem. IV, 6, 13 ff. Cic. Top. 10. Quint. Instit. V, 11. Diog. Laert. III, 53 f. Trendelenburg, Elem. log. arist. S. 82 f. 102. Heyder, arist. Dial. I, 60 ff. 218 ff. — Der Ausdruck *λόγοι ἐπακτικοὶ* auch Top. 108, b, 7. — Hinsichtlich des sokratischen *ὁρίζεσθαι* vgl. die Anm. zu §. 4. — Zum ganzen §. vgl. Brandis, Rhein. Mus. 1827. S. 143 ff. 1828. S. 91 f.

9. Vergl. XIII, 9, 35.

10. Fürs Folgende vergleiche den zu Met. I, 9 gegebenen Commentar, in welchem zugleich die wesentlicheren Textabweichungen des vorliegenden Abschnitts berührt sind.

12. Der Text des 13ten Buchs ist klarer und motivirter, weil es hier §. 11 ausdrücklich heisst, der Ideen seien es mehrere, als der Einzeldinge. Dieser Ueberschuss der Ideen wird nun §. 12 begründet. Denn eine gleichnamige Idee gibt es 1) *καθ' ἕκαστον*, neben jedem Einzelding, d. h. es gibt so viele Ideen, als es Einzelsubstanzen (*οὐσίαι*) gibt; 2) ausser den Einzelsubstanzen gibt es noch Ideen *τῶν ἄλλων ἅ ἐστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν* (mit Alex.), d. h. *τῶν καθόλα* oder *κοινῇ λεγομένων* (oder wie es I, 9, 2[illegible] hei[illegible]*τῶν τῶν ἰδεῶν*). Da es also Ideen gibt nicht nur von den Einzeldingen, sondern auch von den den Einzeldingen übergeordneten Gattungen, so sind es der Ideen mehrere, als der sinnlich wahrnehmbaren Einzeldinge. — Hiernach ist die Anm. zu I, 9, 3 zu berichtigen.

23. Die Ideen und die Einzeldinge haben entweder Eine Natur — alsdann kommt man auf den *τρίτος ἄνθρωπος* (§. 21.); oder sie haben gar nichts mit einander gemein — alsdann sind sie nur homonym (§. 22.); oder endlich, — und diess ist die dritte Möglichkeit, die Arist. jetzt bespricht —, die Definitionen beider sind identisch, und die Definition der Idee hat vor der Definition des Einzeldings nur diess voraus, dass ihr das Einzelding, dessen Idee die Idee ist, ausdrücklich beigefügt wird. Zum Beispiel, die Definition des Einzelkreises, des *κύκλος αἰσθητός*, ist:

eine von Einer Linie umschlossene Flächenfigur. Diese Definition nun (lässt Arist. den Vertheidiger der Ideenlehre sagen) passt auch auf die Idee des Kreises (*ἐπ' αὐτὸν τὸν κύκλον*): jedoch muss im letztern Fall dasjenige, dessen Idee diese Idee ist, beigesetzt werden. Die Definition der Idee des Kreises wäre also: eine von Einer Linie umschlossene Flächenfigur, welche Idee der sinnlich wahrnehmbaren Kreise ist. Die Definition des *αὐτοάνθρωπος* wäre, er sei *ζῷον πεζὸν δίπουν παράδειγμα ὂν τῶν αἰσθητῶν ἀνθρώπων*.

Diese Wendung der Ideenlehre, entgegnet Arist., ist gänzlich unstatthaft. Denn zu welchem Theile der Definition soll jener Beisatz gemacht werden? zum *ζῷον* oder zum *πεζὸν* oder zum *δίπουν*? Consequentermassen zu allen — woraus unsinnige Definitionen entstünden. Ferner müsste jener Beisatz eben so gut, als die übrigen Theile der Definition, als eigenes Wesen (*φύσις*) existiren, und den Arten als Gattung inwohnen.

Cap. 5.

Fortsetzung.

3. Eudoxus, der bekannte Astronom (vgl. über ihn die Abhandlungen Ideler's in den Schriften der Berl. Akad. 1828 und 1830), ein Schüler Plato's (Sotion ap. Diog. Laert. VIII, 86. Cic. de divin. II, 42.) oder wenigstens Freund und Genosse der Platoniker (Procl. Comm. in Eucl. I, p. 19. ed. Basil.), scheint die platonischen Ideen auf die anaxagoreischen Homöomerieen zurückgeführt zu haben. Vgl. Brandis Rhein. Mus. 1828, 2, S. 226. Griech.-röm. Philos. I, 489.

9. Hinsichtlich der arist. Behauptung, die Platoniker hätten von Kunstproducten keine Idee angenommen, mag noch verwiesen werden auf Alcin. Introd. in Plat. c. 8: *ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας· — — οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος.* Procl. Opp. V, 136 Cous.: *εἰ δὴ ἡ ἰδέα τῶν κατὰ φύσιν ἐστὶν αἰτία παραδειγματικὴ συνεστώτων* (wie Xenokrates die Idee definirte), *οὔτε τῶν παρὰ φύσιν, οὔτε τῶν κατὰ τέχνην ἐστὶν ἰδέα.*

11. Ueber *λογικὸς* vergl. die Anm. zu VII, 4, 5.

Cap. 6.

Die Zahlenlehre und ihre verschiedenen Schattirungen.

2. Wenn die Zahl ein eigenes Wesen ist, und sie nicht als etwas Anderes (als Mensch, Thier, Baum u. dergl.), sondern eben als solche, als Zahl (als *αὐτοαριθμὸς*) existirt, so sind, hinsichtlich des gegenseitigen Verhältnisses der Zahlen, mehrere Fälle möglich. Arist. gibt drei an, die er durch die disjunctive Partikel *ἢ — ἢ* aneinanderknüpft. Er hat die Uebersicht dadurch erschwert, dass er zu jedem Gliede der Disjunction eine Reihe von Nebenbestimmungen und Zusätzen erläuternd und modificirend hinzugefügt hat: doch aber sind die drei Hauptglieder leicht kenntlich nicht nur durch das vorgesetzte *ἢ*, sondern namentlich dadurch, dass sie, als von *ἀνάγκη* abhängig, im Accusativ mit dem Infinitiv construirt sind, während die Zusätze in directer Rede sich anschliessen. Die drei Glieder der Disjunction sind hiernach: *ἀνάγκη* — — *ἤτοι εἶναι τὸ μὲν πρῶτόν τι αὐτῦ τὸ δ' ἐχόμενον, ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον* (§. 2.), — *ἢ τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μή* (§. 4.) — *ἢ τὸν μὲν εἶναι τῶν ἀριθμῶν οἷος ὁ πρῶτος ἐλέχθη, τὸν δ' οἷον οἱ μαθηματικοὶ λέγυσι, τρίτον δὲ τὸν ῥηθέντα τελευταῖον* (§. 8.). Hiernach ist auch die Bekker'sche Interpunction vielfach zu verändern, da, grammatisch genommen, der mit §. 2 beginnende Satz sich bis §. 9 (einschliesslich) erstreckt. Bonitz Obs. crit. S. 22 schlägt vor, mit Ausnahme der eben genannten drei Satzglieder alles Uebrige (nämlich die betreffenden Zusätze) in Parenthese zu stellen, ein Hülfsmittel, durch welches die Uebersicht allerdings sehr erleichtert wird.

Das erste Glied der Disjunction ist — nach unserem §. — folgendes: es findet unter den Zahlen eine Abfolge statt, und jede Zahl ist von jeder, je die folgende von der vorangehenden, qualitativ (specifisch) verschieden. Diese Annahme lässt jedoch noch zwei Unterarten zu: a) *τῦτο ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καί ἐςιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιαοῦν μονάδι*, d. h. nicht blos die Zahlen, sondern gleich die in ihnen enthaltenen Einheiten sind, jede von jeder, qualitativ verschieden; oder b) *ἢ εὐθὺς ἐφεξῆς πᾶσαι κτλ.*, d. h. die Einheiten sind nur nach ihrer Abfolge, nicht aber qualitativ verschieden, sondern jede mit jeder gleichartig (*ἀδιάφορος, συμβλητός*), nach Art der mathematischen Einheiten.

4. Zweites Glied der Disjunction: die Einheiten sind theils *συμβληταί*, theils nicht; z. B. in der Art, dass die in der Idealzweiheit (*πρώτη δυάς*) oder in der Idealdreiheit u. s. f. enthaltenen Einheiten zusammenaddirbar (gleichartig) sind mit den übrigen Einheiten je derselben Zahl, nicht aber mit den Einheiten einer andern Zahl. Gleichartig sind hiernach z. B. die drei Einheiten der Idealdreiheit (*αἱ ἐν τῇ τριάδι τῇ πρώτῃ μονάδες συμβληταὶ αὑταῖς*), aber sie sind specifisch verschieden (*ἀσύμβλητοι*) von den zwei Einheiten der Idealzweiheit — eine Ansicht, die wirklich die platonische ist.

Augenscheinlich ist (mit Bonitz a. a. O. S. 22.) die Bekker-sche Interpunction zu ändern, und statt des Punktums nach *ἄλλος ἀριθμός* und des Kolons nach *ἄλλων ἀριθμῶν* beidemal ein Komma zu setzen. Die ganze Satzreihe ist abhängig von *εἰ*.

5. Richtiger *καὶ αἱ ἐν τῇ τριάδι κτλ.* mit Cod. A[b].

6. Hieraus (nämlich aus der specifischen Differenz, die zwischen den Idealzahlen stattfindet) ergibt sich die Verschiedenheit der Art und Weise, in welcher die mathematischen — und in welcher die Idealzahlen erzeugt werden. Die mathematischen werden erzeugt durch einfache Addition: die Zweiheit wird gewonnen, indem man zum Eins noch ein Eins —, die Dreiheit, indem man ein Eins zur Zweiheit hinzufügt u. s. f. Bei den Idealzahlen dagegen ist dieses Verfahren nicht anwendbar, da hier jede Zahl von jeder, also auch die Einheit von der Zweiheit (d. h. von den in der Zweiheit begriffenen Einheiten), specifisch verschieden ist, und keine durch einfache Hinzufügung zur andern zu Stande kommt oder die andere arithmetisch in sich begreift.

8. Drittes Glied der Disjunction: Ein Theil der Zahlen (etwa die Drei-, Vier-, Fünfzahl) ist *οἷος ὁ πρῶτος ἐλέχθη*, d. h. *ἀσύμβλητος*, ein zweiter Theil (etwa die Sieben-, Acht-, Neunzahl) ist *οἷον οἱ μαθηματικοί λέγουσιν*, d. h. *συμβλητὸς* oder *ἀδιάφορος*, ein dritter Theil (etwa die Zahl zwanzig, dreissig) ist von der zuletzt (§. 4 ff.) genannten Art, nämlich von der Art, dass die in der Zahl selbst enthaltenen Einheiten gleichartig sind unter sich, aber specifisch verschieden von den Einheiten jeder andern Zahl. — Diese dritte Annahme ist somit eine Combination der zuvor gesetzten Möglichkeiten.

9. ἐχ ὅπως δ' ὡς τὸ πρῶτον ἐπεσκοπῶμεν (nämlich 2, 1—4), ἀλλ' ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά, — nach der Ansicht der Pythagoreer, welche die Dinge aus Zahlen bestehen lassen.

10. καὶ ἄλλε τινός — nämlich aus dem Grossen und Kleinen oder aus der δυὰς ἀόριστος. Doch sind unter οἱ λέγοντες nicht blos Plato und die Platoniker, sondern auch die Pythagoreer zu verstehen: insofern gilt das ἓν καὶ ἄλλο τι auch für das pythagoreische Begrenzte und Unbegrenzte.

12. Die Einen — nämlich Plato, vgl. 9, 25 — behaupten, die Zahlen seien von beiderlei Art (τὰς ἀρ. ist Subject, ἀμφ. Prädikat), und zwar sei diejenige Zahl, die ein Vor und Nach hat, identisch mit den Ideen (τὸν ἔχοντα ist Subject, τὰς ἰδέας Prädikat), die mathematische Zahl dagegen verschieden von den Ideen und dem Sinnlichen, beiderlei Zahlen dagegen getrennt existirend von den Sinnendingen. — Dass Arist. unter denjenigen Zahlen, die ein „Vor und Nach" haben, die Idealzahlen versteht, geht auch aus der vorliegenden Stelle unzweifelhaft hervor. Vgl. die Anm. zu V, 11, 11. — Trendelenburg hat früherhin (Plat. de id. et num. doctrina S. 80 ff.) τὸν μὲν μὴ ἔχοντα zu lesen vorgeschlagen: vgl. dagegen jetzt Zeller, Philosophie der Griechen II, 211 ff.

Andere nehmen, unter Verwerfung der Ideenlehre, nur die mathematische Zahl an, setzen sie aber als Erstes unter dem Seienden und als getrennt von den Sinnendingen. — Diese Ansicht ist schon XII, 10, 22. XIV, 1, 4. kurz berührt worden; sie wird weiter unten 8, 8 ff. 9, 23. XIV, 3, 3. 4, 11. noch einmal angeführt und näher characterisirt. — Wem sie angehört, ist ungewiss. Alexander schwankt in seinen Angaben. Bald (722, 28 und bei Syrian 304, 7) schreibt er sie dem Xenokrates, bald (761, 31) dem Xenokrates und Speusipp, bald (700, 3. 744, 15), in Uebereinstimmung mit Syrian (312, 10) „einigen Pythagoreern" zu, bald (793, 13) äussert er sich hierüber gar nicht. Die eigenen Andeutungen des Arist. sind für Speusipp: denn diejenige Ansicht, die er VII, 2, 5 dem Speusipp zuschreibt, schreibt er XII, 10, 22 und XIV, 3, 12 Denen zu, die nur die mathematische Zahl annehmen und dieselbe als Erstes setzen, woraus hervorgeht, dass auch das Letztere auf Speusipp zutrifft. — Auch Ravaisson (Essai

sur la Métaph. d'Aristot. I, 178. 338.) schreibt die vorliegende Ansicht dem Speusipp zu.

13. Wie Xenokrates, so nehmen auch die Pythagoreer nur Eine Zahl an, die mathematische: allein sie setzen dieselbe nicht, wie dieser, als getrennt, sondern als den inhaftenden Stoff der Sinnendinge. Vgl. 8, 16 ff. De coel. 300, a, 15: *τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν· ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές· τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν.*

Ueber die folgende vielbesprochene Angabe des Arist., die pythagoreischen Einheiten hätten Ausdehnung (*μέγεθος*), vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie I, 405 ff. Zeller, Philos. der Gr. I, 110 und von der Gegenseite Reinhold, Beitrag zur Erläut. der pyth. Metaph. S. 28 f. — Aus der Metaphysik ist mit der fraglichen Angabe besonders zu vergleichen XIII, 8, 17. 18 und unsere Anm. z. d. St.

Μοναδικὸς ist reine und unbenannte, kurz die arithmetische Zahl, die aus untheilbaren und gleichartigen Einheiten besteht: *ἐν γὰρ τῷ μαθηματικῷ οὐθὲν διαφέρει οὐδεμία μονὰς ἑτέρα ἑτέρας* nach §. 3. Vgl. 7, 41: *ἀνάγκη ἢ ἴσον ἢ ἄνισον εἶναι ἀριθμόν, πάντα μὲν ἀλλὰ μάλιστα τὸν μοναδικόν.* 8, 18: *μέγεθος ἐξ ἀδιαιρέτων συγκεῖσθαι πῶς δυνατόν; ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικός ἐστιν.* XIV, 5, 15 und 17. Aehnlich *στιγμὴ μοναδική* de anim. 409, a, 20. Dem *ἀριθμὸς μοναδικὸς* steht als Gegensatz gegenüber der *ἀριθμὸς φυσικὸς* (oder *σωματικός* XIV, 5, 15. 16.), die materielle und mit der Eigenschaft verwachsene Zahl. Ein Mensch und Ein Mensch sind sich gleich (*ἀδιάφοροι*) als Zahlen (oder arithmetisch betrachtet), nicht aber als Grössen u. s. f.

14. Ein anderer Philosoph (wer? weiss auch Alex. nicht zu sagen) nahm gleichfalls nur Eine Zahl (Zahlart) an, setzte aber als solche die Idealzahl, (folglich unter Aufhebung der mathematischen Zahl).

Endlich identificirten Einige ausdrücklich die mathematische Zahl mit dieser Idealzahl. Es ist diess dieselbe Ansicht, die (schon 1, 4 berührt) auch unten 8, 14. 9, 24 aufgeführt und sowohl von Alexander in seinem Commentar zur erstern Stelle (744, 16. 26.) als von Syrian (312, 12) auf Speusipp und Xenokrates zumal

bezogen wird, (wie es scheint, aufs Gerathewohl: denn 761, 31 nennt Alex. diese beiden als Urheber der zweiten §. 12 angeführten Ansicht, die nur die mathematische Zahl stehen liess unter Aufgebung der idealen). Auch Met. VII, 2, 6 wird die vorliegende Ansicht berührt und von Asklepius z. d. St. (641, a, 5) dem Xenokrates zugeschrieben, was eher möglich ist: denn dass Speusipp mit der in Rede stehenden Ansicht nichts zu thun hat, geht aus der angef. St. Met. VII, 2, 6 mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit hervor. Vgl. die Anm. zu derselben.

Die beiden Ansichten, die Aristoteles in unserem §. aufführt, scheinen nicht wesentlich von einander verschieden zu sein. Sonst, z. B. I, 4. 8, 14 namentlich aber in der Hauptstelle 9, 23 ff., führt Arist. nur drei Ansichten (die pythagoreische abgerechnet) auf: 1) die platonische, welche die Idealzahlen von den mathematischen unterschied und beide zumal festhielt, 2) diejenige, welche nur die mathematische Zahl annahm, unter Aufgebung der idealen, 3) diejenige, welche die mathematische Zahl mit der idealen identificirte, unter Aufgebung der mathematischen. — Diese dritte Ansicht nun wird in unserem §. in zwei zerlegt, ohne dass jedoch der Unterschied beider recht klar würde. Zeller, Philos. der Griechen II, 334 nimmt daher an, dass beide im Wesentlichen eins seien, und dass der in unserer Stelle angedeutete Unterschied beider nur darin bestehe, dass die Einen sagten, es gebe nur die ideale Zahl, die Andern noch ausdrücklich beifügten, auch die mathematische Zahl falle mit dieser zusammen.

15. *οἱ μὲν γὰρ ἕτερα λέγουσιν εἶναι τὰ μαθηματικὰ στερεὰ καὶ ἐπίπεδα, καὶ ἕτερα τὰ εἰδητικά* (= *τὰ μετὰ τὰς ἰδέας*). Es geht diess auf Plato: vgl. die Anm. zu I, 9, 42. — *Τῶν ἄλλως λεγόντων*, d. h. von denen, die keine idealen Grössen annehmen, nehmen die Einen, nämlich diejenigen, *ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας*, mathematische Grössen an, und setzen dieselben *μαθηματικῶς*, d. h. als wiederum in Grössen theilbar, die Andern, nämlich diejenigen, welche sich wenigstens zu den Idealzahlen bekennen, und glauben, *οὐχ ὁποιασοῦν μονάδας δυάδα εἶναι*, setzen die mathematischen Grössen *οὐ μαθηματικῶς*, d. h. als nicht in Grössen theilbar.

Cap. 7.

Kritik der platonischen Idealzahlen.

1. *ὥσπερ διείλομεν* — Cap. 6, 2 ff. Arist. geht nun alle a. a. O. aufgezählten möglichen Annahmen durch, um nachzuweisen, dass keine derselben — folglich die Idealzahl überhaupt nicht — denkbar ist. Er bespricht zuerst (§. 3 ff.) die Annahme, alle Einheiten seien *συμβληταί*, dann (§. 7 ff.) die Annahme, alle seien *ἀσύμβλητοι*, endlich (§. 26 ff.) die Annahme, sie seien theils *συμβληταί*, theils *ἀσύμβλητοι*.

2. *αὐτὴ ἡ δυάς, αὐτὴ ἡ τριάς* u. s. f. sind die ideale Zweiheit, die ideale Dreiheit. Ebenso bezeichnet *πρῶτος ἀριθμὸς* die Idealzahl.

3. *τὰς ἰδέας* ist Subject, *ἀριθμοὺς* Prädikat (wesswegen Bonitz a. a. O. S. 53 den Artikel *τοὺς* streicht): ebenso im gleich Folgenden *αὐτοάνθρωπος* und *ἀριθμός*: vgl. die Anm. zu I, 6, 8. Die Ideen können alsdann nicht Zahlen sein (= Idealzahlen sind undenkbar), da die Ideen *διάφοροι*, qualitativ von einander verschieden sind. Die Idee des Menschen ist von der Idee des Pferds qualitativ verschieden. Ferner ist jede Idee nur Eine (*ἰδέα μία ἑκάστου*): die mathematischen Zahlen dagegen existiren in unendlicher Vielheit (*οἱ δ' ὅμοιοι καὶ ἀδιάφοροι ἄπειροι*). Alle mathematischen Dreiheiten sind sich gleich und es gibt derselben unendlich viele. Gesetzt nun, die Idee des Menschen sei die Zahl drei, so ist die Frage, welche von den unendlich vielen (mathematischen) Dreiheiten, die es gibt, ist diejenige, welche mit der Idee des Menschen identisch ist? denn *οὐθὲν μᾶλλον ἥδε ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος ἢ ὁποιαοῦν*.

5. Sind die Ideen nicht Zahlen, so können sie überhaupt nicht sein. Denn aus welchen andern Prinzipen sollen sie abgeleitet werden, als aus denjenigen, aus welchen die Platoniker sie ableiten, nämlich aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit? Aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit sind aber auch die Zahlen. Sind nun die Zahlen nicht, so sind auch die Prinzipe und Elemente der Zahlen nicht — nämlich das Eins und die unbegrenzte Zweiheit. Alsdann sind aber auch die Ideen nicht. — Die Ideen sind also Zahlen: beide sind identisch, und keines von beiden ist früher oder später als das andere. Ist z. B. die ideale Dreiheit die Idee des Menschen, so kann die letztere weder früher

noch später sein als die erstere. — Sind aber die Ideen Zahlen, so sind die (Ideal-) Zahlen *ἀσύμβλητοι*. Arist. untersucht jetzt auch diese Annahme.

7. Zweite mögliche Annahme: die Einheiten sind *ἀσύμβλητοι* und zwar jede mit jeder. — Allein eine Zahl dieser Art ist nicht zu denken, weder als mathematische — wie sich von selbst versteht, denn alle mathematischen Zahlen sind *ἀδιάφοροι* — noch selbst als Idealzahl. Arist. beweist das Letztere, er zeigt (§. 8 ff.), dass selbst bei den Idealzahlen die Einheiten nicht schlechthin als *ἀσύμβλητοι* zu denken sind. Denn (§. 9.) die zwei Einheiten, welche die ideale Zweiheit ausmachen, werden zumal (nicht successiv — vgl. §. 37.) producirt, folglich müssen sie *ἀδιάφοροι* und *συμβλητοὶ* sein. Im andern Fall, wenn die eine dieser Einheiten früher wäre als die andere, so wäre das Product derselben, die ideale Zweiheit, später als die erstere und früher als die letztere Einheit, (denn jede Mischung aus Disparatem, z. B. Süssem und Bitterem, steht in der Mitte zwischen beidem). Es ergäbe sich folglich der Widerspruch, dass die Zweiheit früher ist, als eine der Einheiten, durch welche sie gebildet wird.

9. *ὁ πρῶτος εἰπὼν* ist Plato. Das Zeitwort (etwa *ἔλεγε*) fehlt, wie sonst bisweilen: vgl. die zu III, 1, 15 gesammelten Stellen. — Nach Plato sind die Idealzahlen aus dem gleichgemachten Ungleichen: sie sind nämlich einerseits aus dem Ungleichen oder dem Grossen und Kleinen (vgl. auch XIV, 4, 13), andererseits aus dem Eins, durch welches das Ungleiche oder das Grosse und Kleine gleichgemacht wird. Vgl. XIII, 8, 21. 24. XIV, 4, 1: *τὸν ἄρτιον πρῶτον ἐξ ἀνίσων τινὲς κατασκευάζουσι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων.* — Uebrigens gehören die Worte *ἐξ ἀνίσων* gleichfalls noch in die Parenthese, falls man nicht *ἐγίνοντο* streichen will, wodurch ein concinnerer Satz entstünde.

11. Der folgende mit *ὥστε* beginnende Satz ist Apodosis. Uebrigens ist die Protasis anders zu interpungiren, und zwar (nach Bonitz a. a. O. S. 24.) so: *ὅτι ἐπειδή ἐστι πρῶτον μὲν αὐτὸ τὸ ἕν, ἔπειτα τῶν ἄλλων ἐστί τι πρῶτον ἓν δεύτερον δὲ μετ' ἐκεῖνο, καὶ πάλιν τρίτον τὸ δεύτερον μὲν μετὰ τὸ δεύτερον τρίτον δὲ μετὰ τὸ πρῶτον ἕν ὥστε κτλ.* Der Sinn ist klar: die erste der zwei Einheiten, aus denen die Zweiheit besteht, ist — das erzeugende Ureins hinzu-

gerechnet — schon eine Zweiheit, ehe noch die Zweiheit selbst existirt. Und, die zwei Einheiten der Zweiheit zum Ureins hinzugerechnet, hat man eine Dreiheit, ehe noch die Dreiheit selbst gebildet ist: *ὥστε πρότεραι ἂν εἶεν αἱ μονάδες ἢ οἱ ἀριθμοὶ ἐξ ὧν πλέκονται* d. h. *ὥστε ἔσονται τρεῖς μονάδες, τρία δ' οὐκ ἔσται ἐξ ὧν ἡ τριὰς συμπλέκεται καὶ συνίσταται.*

14. Dass alle Einheiten *ἀσύμβλητοι* sind, ist zwar in Wahrheit unmöglich, allein die Voraussetzungen der Gegner lassen diese Annahme allerdings probabel (*εὔλογον*) erscheinen. Dieses *εὔλογον* weist Arist. jetzt nach. Er sagt: wenn die Platoniker eine erste Einheit, eine erste Zweiheit (*πρώτη μονάς, πρώτη δυάς*) u. s. f. aufstellen, so sollten sie consequentermassen auch eine zweite, eine dritte u. s. f. Einheit (Zweiheit u. s. f.) annehmen: denn wo ein Erstes ist, ist auch ein Zweites, Drittes u. s. f. Consequentermassen also sollten sie, wie gesagt, die Einheiten nicht einartig und unterschiedslos, sondern *τὰς μὲν προτέρας τὰς δ' ὑστέρας*, kurz jede von jeder verschieden (*ἀσυμβλήτως*) sein lassen (§. 14. 15.). Diess thun sie jedoch nicht: sondern sie setzen eine erste Einheit, aber nicht eine zweite und dritte (§. 17). — In §. 16 macht Arist. eine Zwischenbemerkung, deren Sinn ist: „freilich könnte alsdann, wenn es eine *πρώτη* und eine *δευτέρα μονὰς* gibt, und beiden noch das Ureins vorangeht, nicht mehr von einer *πρώτη δυὰς* die Rede sein: sie ist alsdann nicht mehr die erste Zweiheit". Vergl. §. 11. 12.

18. Nachdem Arist. wiederholt hat, dass, wenn die Zahlen schlechthin unvereinbar sind, alsdann selbst die Idealzahlen nicht bestehen können, bemerkt er, dass in jedem Fall, wie es sich auch mit der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit der Einheiten verhalten möge, die Zahl durch Addition erzeugt werde, die Dreizahl z. B. durch Addition eines Eins zu den Zweien. Ist dem so, so können die Zahlen unmöglich aus dem Eins und der (unbegrenzten) Zweiheit erzeugt werden, wie die Platoniker thun. Wird nämlich, was das allein Richtige ist, die Dreiheit durch Addition aus der Zweiheit erzeugt, so wird (und ist) die Zweiheit ein Theil der Dreiheit u. s. f. Werden dagegen die Idealzahlen aus einer Verbindung des Eins (oder einer Idealzahl) mit der unbegrenzten Zweiheit erzeugt, so ist keine Idealzahl Theil einer andern, sondern alle sind qualitativ von einander verschieden.

21. Arist. hebt noch andere Widersprüche hervor, die sich ergeben, wenn man die Zahlen statt *κατὰ πρόσθεσιν*, durch *γέννησις* hervorbringt. Die Platoniker erzeugen die ideale Vierheit (d. h. die Summe von zwei Zweiheiten) aus der idealen Zweiheit und der unbegrenzten Zweiheit. Da die ideale Vierheit neben der idealen Zweiheit besteht, so erhält man drei Zweiheiten, zwei Zweiheiten neben der idealen Zweiheit (*δύο δυάδες παρ' αὐτὴν τὴν δυάδα*). Wollen die Platoniker dieser Schwierigkeit entgehen, so bleibt ihnen nichts übrig, als zu sagen, die ideale Zweiheit (*αὐτὴ ἡ δυάς* — so ist mit Bonitz S. 43 zu schreiben) sei Theil der idealen Vierheit, unter Hinzunahme von noch einer Zweiheit. Alsdann aber wird — analogerweise — die ideale Zweiheit ihrerseits wiederum ein Product sein aus dem idealen Eins und noch einem Eins. Gibt man diess zu, so ist die *δυὰς ἀόριστος* beseitigt, und man steht ganz auf dem Boden der mathematischen Betrachtungsweise, wornach die Zahlen *κατὰ πρόσθεσιν* entstehen, und die Einheiten alle *συμβληταὶ* sind.

23. Ferner: in der idealen Vierzahl, Sechszahl, Neunzahl sind mehrere (ideale) Zweiheiten und Dreiheiten enthalten. Wie ist diess aber möglich, da die ideale Zweiheit oder Dreiheit nur als Eine existirt? Denn diess ist ja eben das Unterscheidende der idealen Zahl und der mathematischen, dass diese in unendlicher Vielheit, jene, wie alle Ideen, nur in der Einheit existirt. Ueberdiess: wie können Zahlen aus qualitativ verschiedenen Einheiten (*ἐκ προτέρων μονάδων καὶ ὑστέρων = ἀσυμβλήτων*) bestehen?

26. Arist. untersucht jetzt die dritte mögliche Annahme: die in einer und derselben Zahl befindlichen Einheiten sind *ἀδιάφοροι* (*συμβλητοί*), dagegen die Einheiten verschiedener Zahlen *διάφοροι* (*ἀσύμβλητοι*).

Μόναι, zu *ἀδιάφοραι* gesetzt, entspricht nicht genau dem logischen Zusammenhang. Die einschränkende Behauptung, dass nur die in einer und derselben Zahl befindlichen Einheiten unterschiedslos seien, setzt voraus, dass zuvor die Unterschiedslosigkeit aller Einheiten behauptet war. Nun war aber ganz im Gegentheil unmittelbar zuvor die Annahme einer specifischen Verschiedenheit sämmtlicher Einheiten abgehandelt worden. *Μόναι* hätte also nur einen Sinn, wenn es bei *διάφοροι* stünde, zu *ἀδιάφοραι* gesetzt hat es keinen. Aus diesem Grunde ändert Bonitz S. 23

μόναι in *μονάδες*, wie Alex. vielleicht gelesen hat. Winckelmann, Jahrb. für Phil. und Pädag. Band xxxix, S. 285 nimmt die überlieferte Lesart in Schutz, indem er *μόναι* auf den dritten möglichen Fall (*αἱ μονάδες συμβληταὶ ὁποιαιοῦν ὁποιαισοῦν*) bezieht, und übersetzt: „wenn nur *αἱ ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ ἀδιάφοροι ἀλλήλαις* sein sollen, während *αἱ ἐν ἄλλῳ διάφοροι* bleiben, so sind die entstehenden Schwierigkeiten noch um nichts geringer." Ebenso Breier, N. Jen. Litt.Z. 1843. S. 885.

27. Aus der eben genannten Annahme ergibt sich folgender Widerspruch. Die zehn Einheiten, aus denen die ideale Zehnzahl besteht, sollen *συμβληταὶ* sein unter sich, aber *ἀσύμβλητοι* mit den Einheiten, aus denen die Fünfzahl besteht. Nun besteht aber die Zehnzahl, wie aus zehn Einern, so aus zwei Fünfern. Folglich sind die zehn Einheiten der Zehnzahl beides zugleich, sowohl *συμβληταὶ* (sofern sie der Zehnzahl angehören), als *ἀσύμβλητοι* oder *διάφοροι* (sofern sie den zwei Fünfern angehören) — was ein Widerspruch, also unmöglich ist.

29. Alexander liest statt *ἐνέσονται* durchgehends (dreimal) *ἔσονται*, und erklärt die Stelle so. Existiren noch andere Fünfer ausser den beiden in der Zehnzahl? Wenn nicht, so wäre das ungereimt: denn in der (idealen) Sechs-Sieben-Achtzahl sind ja auch Fünfer enthalten. Existiren aber noch viele andere ausser jenen zweien, so wird es viele Zehner geben, während doch nach der Ansicht der Platoniker jede Idealzahl nur Eine ist. (Wörtlich: eine wie beschaffene Zehnheit würde sich aus jenen vielen Fünfern ergeben? Doch nicht eine, die viele Fünfer — also Zehner — in sich enthält? Denn in der idealen Zehnheit ist ausser ihr keine zweite Zehnheit enthalten).

31. Ferner. Die ideale Vierheit besteht nicht aus zufälligen Zweiheiten, sondern aus denen, welche die *δυὰς ἀόριστος* durch Verdoppelung einer bestimmten Zahl, nämlich der idealen Zweiheit, erzeugt. — Was hierin Widersprechendes oder Unmögliches liegen soll, setzt Arist. nicht näher auseinander. Wahrscheinlich diess, dass alsdann (weil die Zahlen durch Multiplication erzeugt werden) die geraden Zahlen früher zu Stande kommen, als die ungeraden, folglich z. B. die ideale Vierheit früher als die Dreiheit, und nicht, wie die Platoniker wollen, zuerst die ideale Zweiheit,

dann die ideale Dreiheit, dann die ideale Vierheit u. s. f. So Alexander.

32. Ferner: dass die Dreiheit (Vierheit u. s. f.) als besonderes Wesen existire neben den drei (vier u. s. f.) Einheiten, ist undenkbar. Denn es müsste (wenn beide überhaupt verschieden sein, und diese Verschiedenheit irgend vorstellbar sein soll) zwischen beiden ein Verhältniss stattfinden, entweder wie zwischen dem Weissen und dem Menschen (d. h. einem *ὑποκείμενον* und seinem *συμβεβηκός*), oder wie zwischen dem Menschen und den Theilen seines Begriffs. Allein keine dieser beiden Weisen passt auf das Verhältniss der Dreiheit zu den drei Einheiten.

Statt *ὅταν ᾖ θατέρου θάτερον διαφορά τις* fordert der Sprachgebrauch *θατέρου πρὸς θάτερον.*

35. Wie zwei Menschen zusammen nicht in der Art eine Zweiheit ausmachen, dass diese Zweiheit als solche eine von ihnen gesonderte Existenz hat, sondern wie diese Zweiheit nur existirt eben als das Menschenpaar, so ist es auch mit der Zweiheit im Verhältniss zu den zwei Einheiten: sie existirt nicht ausser ihnen, sondern sie hat ihr Dasein eben im Dasein der zwei Einheiten. Man könnte einwenden, mit den zwei Menschen habe es eine andere Bewandtniss als mit den zwei Einheiten: jene seien theilbar, diese untheilbar und immateriell. Allein diess macht in dieser Beziehung keinen Unterschied (*οὐχ ὅτι ἀδιαίρετοι, διοίσουσιν αἱ μονάδες τῶν ἀνθρώπων*). Die Punkte sind auch untheilbar, und doch haben zwei Punkte ihre Zweiheit nicht ausser sich als besonderes Wesen.

36. Ferner: es ergeben sich auf diese Weise frühere und spätere Zweiheiten (Dreiheiten u. s. f.) während doch — nach der Ansicht der Platoniker — jede Idealzahl nur als Eine existirt. Arist. beweist in §. 37., dass frühere und spätere Zweiheiten sich ergeben. Die zwei Zweiheiten, die in der Vierheit sind, mögen immerhin (weil zumal producirt) *ἅμα* sein (d. h. so, dass nicht die eine früher oder später ist, als die andere), aber sie sind jedenfalls früher, als die Zweiheiten der Achtzahl u. s. f. — Auf diese Weise ergibt sich überdiess das Unstatthafte, dass eine Idee, z. B. die Achtzahl, aus Ideen (nämlich den in ihr enthaltenen Zweiheiten oder Einheiten die gleichfalls Ideen sind), besteht (*σύγκειται ἰδέα ἐξ ἰδεῶν*).

37. Die vorliegende Stelle ist insofern beachtenswerth, als sie auf die Bedeutung von πρότερον und ὕστερον — Ausdrücke, die Arist. bekanntlich zur Bezeichnung der Idealzahlen anzuwenden pflegt — ein Licht wirft. Πρότερον ist das Producirende (γεννῶν), ὕστερον das Producirte (γεννώμενον): die ideale Zweiheit z. B. ist früher, als die zwei Zweiheiten der idealen Vierheit, weil sie, in Gemeinschaft mit der δυὰς ἀόριστος, producirender Factor der letztern Zahl ist. Πρότερον und ὕστερον bezeichnet somit das Verhältniss von Factor und Product, und da dieses Verhältniss es ist, was die Idealzahlen characterisirt im Gegensatz zu den mathematischen Zahlen, die κατὰ πρόσθεσιν gewonnen werden, so begreift sich, inwiefern Arist. die Idealzahlen kurzweg bezeichnen kann als „Zahlen, in denen ein Vor und Nach ist."

40. πλασματῶδες nennt Arist., was hinsichtlich der Voraussetzung, auf der es beruht, willkührlich und erzwungen ist, was auf einer fingirten Voraussetzung beruht, z. B. wenn man sagt: der Mensch legt Eier, weil er ein Vogel ist. Hier ist die Behauptung falsch, weil die Voraussetzung fingirt ist.

41. Das Punktum nach μοναδικόν, das die Argumentation störend unterbricht, ist in ein Komma zu verwandeln.

43. ταύτῃ τῇ δεκάδι hat noch weniger eine passende Beziehung, als oben §. 21 αὕτη ἡ δυάς. Von einer Zehnheit ist zuvor gar nicht die Rede gewesen. Man schreibe αὐτῇ τῇ δεκάδι — wie auch Alex. gelesen zu haben scheint 738, 11.

44. Ist es gewiss, dass ein Eins und ein anderes Eins zusammen Zwei machen, so werden, wenn man aus der idealen Zweiheit und der idealen Dreiheit je eine Einheit herausnimmt, diese zwei Einheiten zusammen eine Zweiheit machen. Die Platoniker dagegen können das seltsamer Weise nicht zugeben, da nach ihnen die Einheiten verschiedener Zahlen ἀσύμβλητοι sind.

In den Worten ἡ δ' ἐκ τῆς δυάδος streicht Bonitz S. 105 die Adversativpartikel δ', die auch in Cod. A^b und bei Bessarion fehlt. Mit Recht: denn der betreffende Satz ist Apodosis.

48. ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται — nämlich dass die ideale Zweiheit und die in der idealen Dreiheit enthaltene Zweiheit ἀδιάφοροι sind — εἰ πρῶτός τις ἔστιν ἀριθμὸς καὶ δεύτερος, d. h. wenn die Idealzahlen (und die Einheiten in den verschiedenen Idealzahlen)

qualitativ verschieden (διάφοροι) sind, und ferner, wenn die Ideen Zahlen sein sollen.

51. ἀριθμεῖν — προσλαμβανομένυ πρὸς τῷ ὑπάρχοντι ἑνὶ ἄλλυ ἑνὸς nennt Arist. hier das, was er sonst kurzweg ἀριθμεῖν κατὰ πρόσθεσιν nennt.

52. πολλὰ ἀναιρῦσιν — nämlich alle Begriffe und Gesetze der Mathematik, denen sie bei der Construction ihrer Idealzahlen zuwiderhandeln.

Ἀριθμεῖν κατὰ μερίδας erklärt Alex. durch ἀπὸ τῆς δεκάδος λαμβάνειν κατὰ διαίρεσιν 740, 20.

53. „διὸ γέλοιον κτλ." τετέστι γελοιόν ἐστιν ἐκ τῆς οὕτως ἐπιπολαίυ αὐτῶν ἀπορίας ἕκαστον τῶν ἀριθμῶν ποιεῖν ἰδίαν καὶ ἐσίαν καθ' αὑτήν Alex. 741, 6.

Cap. 8.

Fortgesetzte Kritik der platonischen so wie der andern Zahlentheorieen.

1. Aristoteles untersucht nun die Frage überhaupt, ob es möglich sei, die Einheiten als διάφοροι zu setzen, εἰ διαφορά τις ἀριθμῦ καὶ ἀριθμῦ, ἢ μονάδος καὶ μονάδος. (Die Worte τίς ἀριθμῦ διαφορὰ καὶ μονάδος sind nicht so zu verstehen τίνι διαφέρεσιν οἱ ἀριθμοὶ τῶν μονάδων, sondern τίνι διαφέρεσιν ὁ ἀριθμὸς τῦ ἀριθμῦ ἢ αἱ μονάδες τῶν μονάδων.) Wäre ein Unterschied zwischen ihnen, so müsste es entweder ein quantitativer (κατὰ ποσὸν) oder ein qualitativer (κατὰ ποιὸν) sein. Arist. zeigt, dass keines von beiden der Fall ist. Die Einheiten können sich weder quantitativ von einander unterscheiden (§. 2. 3.), noch qualitativ (§. 4—6.). Folglich können sie nicht ἀσύμβλητοι ἀλλήλαις sein. Aber doch auch nicht συμβληταί, wenn sie Ideen sind (§. 7. vgl. 7, 49.). Was folgt hieraus? Der innere Widerspruch und die Unstatthaftigkeit der platonischen Zahlentheorieen.

2. Auch Alex. scheint ἀλλ' ἢ ἀριθμὸς κατὰ τὸ ποσόν (sc. διαφέρει) gelesen zu haben. Der Sinn ist alsdann folgender. „Die Einheiten können sich weder quantitativ, noch qualitativ unterscheiden. Die Zahlen freilich unterscheiden sich von einander quantitativ: die Einheiten aber unmöglich, da sie sich alle gleich sind." Der Bekker'sche Text dagegen ist so zu fassen. „Die

Einheiten können sich weder quantitativ noch qualitativ unterscheiden. Nur, sofern sie Zahlen sind, könnten sie sich denkbarer Weise quantitativ unterscheiden: allein wenn u. s. w." — Hiernach ist die deutsche Uebersetzung zu verbessern.

4. Das Qualitative kommt den Zahlen später zu als das Quantitative (vgl. Met. V, 14, 3: *οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες, οἷον οἱ σύνθετοι* und was folgt). In diesem Fall können nicht schon die Einheiten qualitativ verschieden sein.

5. Woher sollte auch den Einheiten die Qualität kommen? Sie kann ihnen weder vom Eins kommen — denn das Eins hat selbst keine Qualität; noch von der *δυὰς ἀόριστος*, denn diese hat nur eine multiplicative Wirkung, (ist *δυοποιός*, wie 7, 31. 8, 25 gesagt wird). — Dass statt *ποσὸν ποιόν*, was keinen Sinn gibt, mit den Handschriften Syrians (G^b^J^b^) *ποσοποιόν* (nach der Analogie von *δυοποιόν* gebildet) gelesen werden muss, ist unzweifelhaft, besonders in Betracht der folgenden Worte *τῷ γὰρ πολλὰ τὰ ὄντα εἶναι αἰτία αὐτῆς ἡ φύσις*. Bonitz a. a. O. S. 112 hat zuerst darauf aufmerksam gemacht.

8. Arist. unterwirft jetzt, nachdem er seine Kritik der platonischen Idealzahlen vorläufig geschlossen, eine zweite Auffassung der Zahlentheorie — angeblich diejenige des Xenokrates: vgl. die Anm. zu 6, 12 — der Beurtheilung.

Dass die Anhänger dieser Theorie, obwohl die Ideen und Idealzahlen verwerfend und nur die mathematische Zahl beibehaltend, doch als Prinzip der letztern ein erstes Eins gesetzt hätten, sagt Arist. auch XIV, 4, 11.

9. Es ist inconsequent, sagt Arist., und unstatthaft, ein erstes Eins zu setzen als Prinzip der Einer (*τῶν ἑνῶν = τῶν μονάδων*), nicht aber eine erste Zweiheit als Prinzip der Zweiheiten u. s. f. — Ueberhaupt, fährt Arist. §. 10 fort, wenn man nur die mathematische Zahl annimmt, so hat es keinen Sinn, das Eins zum Prinzip zu machen. Denn vom mathematischen Standpunkt aus sind alle Einheiten *ἀδιάφοροι*. Und doch müsste das Eins, wenn es Prinzip sein soll, von den übrigen Einheiten verschieden sein (§. 11.). Setzt man daher einmal das Eins als Prinzip, so hat die platonische Theorie noch den Vorzug der Consequenz (§. 12.).

14. Arist. kommt nun an die dritte, schon oben 6, 14 auf-

geführte Ansicht von den Zahlen. Vgl. die Anm. zu d. St. — Diese Ansicht, hält ihr Arist. entgegen, vereinigt in sich beiderlei Hauptmängel: erstlich kann bei ihr die mathematische Zahl nicht bestehen, und zweitens treffen auf sie alle Schwierigkeiten der Idealzahlentheorie zu. Die beiden andern Theorieen waren doch wenigstens entweder dem einen oder dem andern dieser Mängel ausgewichen, die platonische dem erstern dadurch, dass sie zwei Zahlarten unterschied, die (angeblich) xenokratische dem zweiten dadurch, dass sie die Idealzahlen fallen liess.

15. *μηκύνειν* (sc. *λόγον*) steht objectlos, wie oft (vgl. z. B. Plat. Menex. 244, D: *μηκύνειν τί δεῖ*. Rep. IV, 437, A., sonst steht *λόγον* dabei z. B. Soph. 217, D: *ἐκτείναντα ἀπομηκύνειν λόγον συχνόν*). Ebenso unten XIV, 3, 15: *ἔστι δ' οὐ χαλεπὸν ὁποιασοῦν ὑποθέσεις λαμβάνοντας μακροποιεῖν καὶ συνείρειν.* Zum Gedanken vgl. XIV, 3, 20: *παντα δὴ ταῦτα ἄλογα, καὶ ἔοικεν ἐν αὐτοῖς εἶναι ὁ Σιμωνίδου μακρὸς λόγος· γίγνεται γὰρ ὁ μακρὸς λόγος, ὅταν μηθὲν ὑγιὲς λέγωσιν.*

16. Die pythagoreische Ansicht von den Zahlen.

17. Vergl. 6, 13. 16.

18. Vgl. die Anm. zu XII, 10, 19. — Gegen die *ἄτομα μεγέθη* der Atomiker streitet Arist. de coel. 303, a, 21. De gener. et corr. 315, b, 33. Es verdient bemerkt zu werden, dass Arist. in der erstern Stelle die Atomistik mit der pythag. Zahlenlehre identificirt: *τρόπον τινὰ*, sagt er, *καὶ οὗτοι* (Demokrit und Leucipp) *πάντα τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἀριθμοὺς καὶ ἐξ ἀριθμῶν· καὶ γὰρ εἰ μὴ σαφῶς δηλοῦσιν, ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν* 303, a, 8. Ebenso de anim. 409, a, 10: *δόξειε δ' ἂν οὐθὲν διαφέρειν μονάδας λέγειν ἢ σωμάτια μικρά.* Ein Beweis, wie nahe es ihm liegen musste, die pythag. Zahlen umgekehrt auf die Atome zurückzuführen, und für Grössen (*μέγεθος ἔχοντας*) auszugeben. Dass die letztere Angabe nur eine von Arist. gezogene Consequenz ist, geht auch aus unserer Stelle, namentlich aus §. 17 hervor. Aristot. konnte sich das Bestehen der Dinge aus Zahlen nicht anders vorstellen, als unter der Voraussetzung, dass die letztern Grössen haben. Hätten aber die Pythagoreer diess selbst ausdrücklich gesagt, so wäre unerklärlich, wie Arist. nur einen Augenblick lang darüber im Zweifel sein konnte, ob ihre Zahlen *ὡς ἐν ὕλης εἴδει* zu stellen seien, oder nicht

Met. I, 5, 15. Erst von dem Syrakusier Ekphantus wird erzählt, er habe, und zwar zuerst, die pythagoreischen Monaden als körperlich gesetzt (s. BRANDIS, griech.-röm. Philos. I, 509).

19. Vergl. BRANDIS a. a. O. S. 490. — Hinsichtlich der Construction *τοῖς σώμασιν ὡς — ὄντων* statt *οὖσι* vgl. die Anm. zu I, 9, 5. *Τῶν ἀριθμῶν* ist Apposition, scheint jedoch Glossem zu sein.

21. Nachdem Aristoteles die 4 Hauptformen der Zahlenlehre untersucht und beurtheilt hat, kommt er noch einmal auf die platonische Theorie der Idealzahlen zurück. Dass dieser Uebergang einfach mit *ἔτι* gemacht wird, fällt auf. Der Mangel an Ordnung und Zusammenhang, der überhaupt von jetzt an in dem noch übrigen Theile des 13ten Buchs herrscht, und das häufige Vorkommen unpassender Unterbrechungen oder fremdartiger Abschweifungen ist auch schon von Andern (BONITZ, Observ. crit. S. 131) bemerklich gemacht worden. Vergl. noch die Anm. zu 8, 35. 9, 20 und die Einleitung zu Cap. 10.

Ist jede Einheit aus dem gleichgemachten Grossen und Kleinen (vgl. hierüber die Anm. zu 7, 9), oder die eine aus dem Grossen, die andere aus dem Kleinen? Die letztere Annahme betrachtet Arist. §. 22. 23., die erstere §. 24. 25.

25. Ferner: Woraus soll alsdann die Einheit stammen? Denn sie ist früher als die Zweiheit, folglich Idee einer Idee, und früher, als die letztere, geworden. Aber aus was? Aus der *δυὰς ἀόριστος* nicht, denn diese ist Verdopplerin (hat nur eine multiplicative Wirkung).

26. Ferner: die Idealzahl ist nothwendigerweise entweder begrenzt oder unbegrenzt. Arist. zeigt, dass keines von beidem weder das Letztere (§. 27. 28.) noch das Erstere (§. 29 ff.) angenommen werden kann, folglich die Idealzahlen überhaupt nicht Statt haben können.

27. Dass die Idealzahl nicht *ἄπειρος*, unendlich gross sein kann, beweist Arist. so: jede Zahl ist nothwendig entweder gerad oder ungerad; eine unendliche Zahl aber wäre, wenn es eine solche gäbe, weder gerad noch ungerad; folglich ist eine unendliche Zahl undenkbar.

Mit *ἀφ᾽ ἑνὸς διπλασιάζειν* bezeichnet Arist. die einfache, ein-

malige Verdoppelung. Alex. 748, 12: ἡ δυὰς ὁμοίως ὁδεύουσα τὸν ἀρτίακις ἄρτιον γεννᾷ· τῦτον γὰρ εἶπεν ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενον. Der gleiche Ausdruck Met. XIV, 3, 21., wozu Alex. 797, 28 das Gleiche bemerkt.

28. Gäbe es eine unendliche Idealzahl, so müsste sie Idee von Etwas sein, und es gäbe alsdann ein Unendliches, dessen Idee die unendliche Idealzahl wäre. Allein es gibt kein Unendliches, weder κατὰ λόγον, wie namentlich Met. XI, 10 nachgewiesen worden, noch κατὰ τὴν θέσιν, d. h., wie Alex. erklärt, κατὰ τὴν αὐτῶν δόξαν. Τάττουσι δ' (γ'!) οὕτω τὰς ἰδέας, nämlich nur bis zur Zehnzahl. So Alexander.

29. Aristoteles zeigt jetzt, dass auch die zweite Annahme unstatthaft ist, dass die Idealzahlen nicht als begrenzt, (nur bis zur Zehnzahl gehend) gesetzt werden können. — Dass Plato die Idealzahlen nur bis zur Zehnzahl construirt habe, gibt Aristoteles mehrmals an, vgl. Met. XII, 8, 2. Phys. 206, b, 32.

31. Zehn Idealzahlen reichen nicht aus. Gesetzt, der Mensch-an-sich ist die Dreizahl, welche Zahl soll alsdann das Pferd-an-sich sein? Eine von den zehn Idealzahlen muss dieses Thier doch sein: ἀνάγκη δὴ (sc. τὸν αὐτοΐππον) τῶν ἐν τύτοις ἀριθμῶν τινὰ εἶναι. Aber unmöglich reicht die Zehnzahl für alle Thierarten aus. — Dass Alex. τινὰ statt τινάς gelesen hat, ergibt sich aus seiner Paraphrase 749, 7. Jene Lesart ist die einzig passende.

32. Alex. 749, 12: εἰ ἔστιν ἡ αὐτοτριὰς ὁ αὐτοάνθρωπος, καὶ αἱ ἄλλαι τριάδες τῆς αὐτοεξάδος καὶ τῶν λοιπῶν αὐτοάνθρωποι ἔσονται· ὅμοιαι γὰρ αἱ ἐν τῇ αὐτοεξάδι τριάδες ἀλλήλαις. ὥστε ἄπειροι ἔσονται ἄνθρωποι. Alexander scheint hiernach ὅμοιαι γὰρ αἱ ἐν τοῖς ἄλλοις ἀριθμοῖς (sc. τριάδες) gelesen zu haben.

33. Ist die Zweizahl Mensch, die Vierzahl Pferd, so wird der Mensch Theil des Pferds sein. Text und Interpunktion des §. ist mit Bonitz (a. a. O. S. 108) so zu verändern: τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ, εἰ δὴ ἡ τετρὰς αὐτὴ ἰδέα τινός ἐστιν κτλ. Die Worte ὁ ἐκ τῶν συμβλητῶν μονάδων τῶν ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ sind nicht, wie es bei der Bekker'schen Interpunktion scheinen könnte, Apodosis, sondern erläuternder Beisatz zu ὁ ἐλάττων (sc. ἀριθμός). Apodosis ist ὁ ἄνθρωπος ἔσται μέρος ἵππου, und die beiden Bedingungssätze εἰ δὴ ἡ τετρὰς κτλ. und εἰ δυὰς ὁ ἄνθρωπος gehören zur Apodosis.

Die Veränderung von αὕτη in αὐτὴ hat selbst handschriftliches Zeugniss für sich.

35. Dieser §. gehört nicht hieher, sondern in eine Kritik der Ideenlehre. Er scheint aus Met. I, 9, 23 durch irgend welche Irrung hieher gekommen zu sein. — Vergl. das oben zu §. 21 Bemerkte.

36. Ein weiterer Widerspruch. Nach Plato ist das Eins in höherem Grade seiend und Form, als die Zehnzahl, während doch das erstere ungeworden, die letztere geworden ist. Diess ist ein Widerspruch: denn das Product ist immer mehr Form als die Elemente, aus denen es ist. Vergl. §. 40 ff.

37. ταῖς ἀρχαῖς — nämlich dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit. Vgl. Met. XIV, 4, 8. 13. IV, 2, 10. 15. 26. 28. Zeller, Philosophie der Griechen II, 338.

39. Auch die Grössen und ihre Arten, Punkt, Linie, Fläche, Kubus u. s. f. suchte Plato oder vielmehr seine Schule, wahrscheinlich Xenokrates (denn Plato selbst deducirte nach I, 9, 33. XIII, 9, 3 die Grössen anders), in den zehn Idealzahlen unterzubringen: Eins der Punkt, Zwei die Linie u. s. f. bis zur Zehnzahl. So auch Alex. 751, 12: ἔλεγον ὅτι ἡ μονὰς ποιεῖ τὸ σημεῖον, ὅπερ οὗτος ἄτομον καλεῖ γραμμήν, ἡ δυὰς τὴν γραμμήν, ἡ τριὰς τὸ ἐπίπεδον, ἡ τετρὰς τὸ σῶμα. Und Arist. selbst Met. XIV, 3, 13. ποιοῦσι τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά. De anim. 404, b, 18 ff. Anderes Pythagoreisch-Platonische bei Brandis, griech.-röm. Philos. I, 471. Anm. k. Dass sich Plato statt des Ausdrucks „Punkt" (στιγμή) der Bezeichnung ἀρχὴ γραμμῆς oder auch γραμμὴ ἄτομος bediente, wird auch Met. I, 9, 35 gesagt, und ausdrücklich wird dasselbe von Xenokrates überliefert. Ob übrigens nicht statt οἷον ἡ πρώτη γραμμὴ ἄτομος besser geschrieben würde οἷον πρώτη ἡ γραμμὴ ἄτομος? — Die Linie ferner combinirten die Platoniker mit der Zweizahl: vgl. Met. VII, 11, 8: καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα (λέγουσιν). Hinsichtlich der folgenden Zahlen vgl. (ausser dem oben Angeführten) noch Brandis de perd. Arist. libr. S. 42 f. — Endlich ist noch die von Bonitz a. a. O. S. 44 vorgeschlagene Verbesserung μέχρι ποσοῦ (statt μ. πόσου) anzumerken. Bei der letztern

Lesart würde Arist., wie oben in §. 29, fragen, wie weit die Platoniker die Reduction der Grössen auf die Zahlen fortgeführt hätten! Allein er sagt ja gleich darauf, εἶτα καὶ ταῦτα μέχρι δεκάδος. Es ist daher μέχρι ποσοῦ zu accentuiren, wie auch Brandis, Schol. in Arist. Metaph. 317, 9 schreibt.

41. Vgl. Met. VII, 10, 17 ff.

42. τὸ ἄμφω = τὸ συναμφότερον (σύνολον) τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. Das concrete Ding steht der Form und dem Begriff näher, als die Materie, wenn es auch (was nichts dagegen, sondern eher dafür beweist — nach XIII, 2, 22) dem Werden nach später ist, als die letztere.

43. Untheilbar oder Eins, wendet Arist. ein, ist auch das Allgemeine (z. B. die Gattungsbegriffe), das Einzelding (τὸ ἐπὶ μέρους — vgl. über diesen Ausdruck die Anm. zu I, 8, 18.) und das Element. Allerdings, fügt er bei, sind sie diess in verschiedener Weise: das Allgemeine ist untheilbar dem Begriff nach, das Einzelding der Zeit nach.

44. ποτέρως — nämlich πότερον ὡς ἡ ὀρθὴ ἢ ὡς ἡ ὀξεῖα; (nicht: πότερον κατὰ λόγον ἢ κατὰ χρόνον). Mit andern Worten: als Stoff oder als Form? Die Platoniker nun machen das Eins ἀμφοτέρως zum Prinzip: es ist ihnen ebensowohl formendes Prinzip, als (denn die Zahlen bestehen aus Einheiten) Materie der Zahlen. Diess ist jedoch unmöglich (ἔστι δὲ ἀδύνατον — so nämlich ist augenscheinlich nach Bonitz S. 93 mit TG^b J^b Bess. statt ἔτι δ. α. zu schreiben).

45. Nachdem Arist. den Widerspruch nachgewiesen, in welchen sich die Platoniker verwickeln, indem sie das Eins zugleich als Form und als Materie der Zahlen setzen, fügt er seine eigene Ansicht über den Sachverhalt bei. Die Wahrheit ist, dass die zwei Einheiten (ἓν ἑκάτερον), welche die Zweiheit bilden, also die Einheiten überhaupt, δυνάμει, nicht ἐντελεχείᾳ in den Zahlen enthalten sind. Vgl. Met. VII, 13, 16 ff. — Das einleitende γὰρ ist schwer zu erklären. Auch Alex. kann es nicht 753, 24. Vielleicht gehört der ganze Satz nicht hieher.

46. Der Grund des eben besprochenen Fehlers und Widerspruchs liegt darin, dass die Platoniker den logischen und den mathematischen Gesichtspunkt, Philosophie und Mathematik combiniren und vermengen (vgl. I, 9, 37: γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν

ἡ φιλοσοφία, φασκόντων τῶν ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι). Vom mathematischen Gesichtspunkt aus setzen sie das Eins als Punkt, kurz überhaupt als materiellen Bestandtheil (*ὕλη*) der Zahlen. Vom Standpunkt der Begriffsforschung aus dagegen (*ἐκ τῶν καθόλυ λόγων. θηρεύοντες τἀληθές* oder *διὰ τὸ καθόλυ ζητεῖν*) setzen sie das Eins als Allgemeines, also als logischen Bestandtheil (als *μέρος ὡς εἶδος*) der Zahlen (§. 48). Die Vermengung dieser verschiedenartigen Gesichtspunkte erzeugte den oben gerügten Fehler.

Zu *ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλυ* vgl. die Anm. zu IX, 8, 38. — Die Monas ins Geometrische übergesetzt ist Punkt, vgl. de anim. 409, a, 6: *ἡ στιγμὴ μονάς ἐστιν θέσιν ἔχυσα.* Met. V, 6, 26. 27. — Die *ἕτεροί τινες* sind die Atomiker.

48. Der Sinn ist: *διὰ δὲ τὸ καθόλυ ζητεῖν τὸ ἓν ὡς καθόλυ κατηγορύμενον ἔθηκαν ὡς ἀρχὴν καὶ ὅτως ὡς μέρος.* Der griechische Grundtext ist schwierig und scheint nicht richtig überliefert zu sein. Vielleicht ist zu schreiben *τὸ καθόλυ κατηγορύμενον καὶ ὅτως ὡς μέρος ἔλεγον.* Vgl. 9, 12.

49. Ein weiterer Einwurf: die Einheit steht dem Ur-Eins näher, als die Zweiheit, und doch lassen sie die Zweiheit früher hervorgehen als die Einheit. — Die Worte *οὐθενὶ γὰρ διαφέρει ἢ ὅτι ἀρχή* erklärt Alex. so: *οὐθενὶ γὰρ τῆς στιγμῆς διαφέρει εἰ μὴ δυσί, τῷ τε ἄθετον εἶναι καὶ τῷ ἀρχήν* 755, 9. Allein um den Unterschied zwischen Punkt und Eins handelt es sich ja gar nicht, sondern um den Unterschied zwischen dem Eins und der Einheit. Das Eins unterscheidet sich von der Einheit dadurch, dass es Prinzip ist. Ich kann daher auch *ἄθετον* nicht für richtig halten, (*ἄθετος* d. h. *θέσιν μὴ ἔχυσα* ist ja auch die Zweiheit), und vermuthe, dass statt desselben *ἀδιαίρετον* zu schreiben ist.

51. Die ideale Zweiheit ist ein Eins (*ἕν τι*), die ideale Dreiheit auch: beide zusammen geben also eine Zweiheit. Woraus ist nun diese Zweiheit abzuleiten?

Cap. 9.

Fortsetzung und Schluss.

1. Bei den Zahlen findet, wie überhaupt bei Allem, was keine Theile hat, nicht Berührung, sondern Reihenfolge statt, vgl.

Phys. 227, a, 20. Nun fragt es sich, ob die zwei Einheiten der Zweiheit oder die drei Einheiten der Dreiheit, die unter sich eine Reihenfolge bilden, da nichts zwischen ihnen ist (vgl. Met. XI, 12, 21.), auch eine Reihenfolge bilden zu jenem Eins, das Prinzip ist. Im bejahenden Fall ergibt sich, dass, das Ureins zur ersten Monas hinzugerechnet, eine Zweiheit existirt vor der Zweiheit, ebenso weiterhin eine Dreiheit vor der Dreiheit. Vgl. 7, 12. Ferner fragt es sich, wenn Reihenfolge stattfindet, ob alsdann die Zweiheit es ist, die unmittelbar auf das Ur-Eins folgt, oder die eine oder die andere der in ihr enthaltenen Einheiten? Im ersten Fall ergibt sich eine Dreiheit vor der Dreiheit, im zweiten eine Zweiheit vor der Zweiheit. — Statt *προτέρα τῶν ἐφεξῆς* ist *προτέρα τῷ ἐφεξῆς* zu schreiben, wie jetzt richtig nach Cod. F[b] bei Alexander 756, 2 gelesen wird. Auch ist der Dativ *ὁποτερᾳοῦν* in den Nominativ *ὁποτεραοῦν* abzuändern.

2. Der Genitiv *τοῦ ἀριθμοῦ* ist von *ὕστερον*, nicht von *γενῶν* abhängig. Auch Met. I, 9, 42 nennt Arist. Linie, Fläche und Körper *τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμούς.*

3. Vgl. Met. I, 9, 33 (aus welcher Stelle zugleich hervorgeht, dass sich das Vorliegende auf Plato bezieht) und XIV, 2, 21. — Hinsichtlich des formellen Prinzips jedoch, fügt Arist. bei, weichen die Platoniker von einander ab. Die Einen (Plato selbst) lassen das Eins für alle Grössen formelles Prinzip sein, die Andern dagegen machen (nach Alex. 756, 16.) zum formellen Prinzip der Linie die Zweiheit, der Fläche die Dreiheit, des Körpers die Vierheit. Die letztere Theorie entwickelt Arist. selbst XIV, 3, 13 (: *οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι — ποιοῦσι τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά*), schreibt sie jedoch a. a. O. denjenigen Platonikern zu, welche Ideen und Zahlen identificirten.

4. Leitet man, entgegnet Arist., die Linien aus dem Langen und Kurzen, die Flächen aus dem Breiten und Schmalen, die Körper aus dem Hohen und Tiefen ab, so reisst man die Linien, Flächen und Körper von einander los: denn abgeleitet aus verschiedenen, in keinem Zusammenhang mit einander stehenden Prinzipen werden sie selbst sich fremdartig zu einander verhalten (Subject zu *ἀπολελυμένα* ist *τὰ μήκη καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ τὰ στερεά*, wornach die deutsche Uebers. zu verbessern). Im entgegengesetzten Fall, wenn

die Principe in solchem Zusammenhang mit einander stehen, dass sie sachlich zusammenfallen, dass das Breite und Schmale auch lang und kurz ist u. s. w., so werden auch Linie, Fläche und Körper identisch sein (die Fläche wird Linie, der Körper Fläche sein). Vgl. §. 10. In beiden Fällen also ergeben sich Unmöglichkeiten.

5. Arist. gibt jetzt an, wie es sich in Wahrheit mit jenen Bestimmungen verhält, welche die Platoniker als Prinzipe der Grössen setzen. Sie sind nicht Prinzipe und Gründe, sondern Qualitäten oder Eigenschaften der Grössen. Ebenso Met. I, 9, 38 ff. XIV, 1, 16. — *Οἱ περὶ τὸν ἀριθμὸν* sind die Pythagoreer. Es geht, sagt Arist., den Platonikern, wie den Pythagoreern, die ähnlicherweise die Zahl aus dem Geraden und Ungeraden ableiten, während doch das Gerade und Ungerade nicht Prinzip, sondern Eigenschaft der Zahl ist.

6. Wenn man die Zahlen und Grössen getrennt setzt, so ist man im gleichen Fall und geräth in die gleichen Schwierigkeiten, wie Diejenigen, welche das Allgemeine getrennt setzen von den Einzeldingen (worüber zu vergleichen I, 9. XIII, 4.).

Die Worte *ὅταν τις θῇ τὰ καθόλȣ* umschreibt Alex. so: *εἴ τις τὰ καθόλȣ χωριστὰ θείη* 757, 25. Sollte er vielleicht *ἐκθῇ* statt *θῇ* gelesen haben? Ferner ist *αὐτȣ̃ ζῴȣ* sowohl dem Sinn nach, als sprachlich (es müsste *αὐτȣ̃ τȣ̃ ζῴȣ* heissen) unmöglich: man streiche *ζῴȣ* (oder verändere *αὐτȣ̃* in *τȣ̃*).

12. Die Ableitung der Zahl aus dem Eins und dem Vielen ist nicht wesentlich verschieden von der platonischen Ableitung derselben aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit. *Ὁ μὲν* ist nach Alex. 759, 18 *τῶν Πυθαγορείων τις, ὁ δὲ* natürlich Plato. In beiden Fällen ergeben sich die gleichen Schwierigkeiten, — nämlich jene seltsamen Formeln und Vorstellungen einer Mengung, Mischung, Zeugung u. s. f., wodurch die Urheber jener Theorieen die Entstehung und die Einheit (*τὸ συνεχὲς*) der Zahl zu erklären suchen.

18. Statt *παρὰ* empfiehlt sich *περί*, was namentlich auch Alex. 760, 20 hat. — Die Frage, die Alex. in unserem §. aufwirft, ist die: ob das Viele (*τὸ πλῆθος*), aus welchem in Verbindung mit dem Eins jene Platoniker die Zahlen ableiten, ein begrenzt oder ein

unbegrenzt Vieles ist? Ein begrenzt Vieles, antwortet Arist. selbst, denn 1) sind die daraus abgeleiteten Einheiten begrenzt, 2) sind das Viele als solches und eine unbegrenzte Vielheit zweierlei. Aber jetzt fragt sich erst, welches Viele ist, zusammen mit dem Eins, Element der Einheiten?

19. Alex. 761, 8: *ἡ στιγμὴ καὶ τὸ στοιχεῖον ἐκ παραλλήλȣ κεῖται, καὶ ἔστιν ἴσον τῷ ὁμοίως δὲ καὶ περὶ στιγμῆς, ἣν στοιχεῖον ποιȣ̃σι τῶν μεγεθῶν κτλ.* Ueber diese Bedeutung von *καὶ* vgl. die Anm. zu VII, 12, 10.

Diejenigen, welche die Grössen aus dem Punkte ableiten, fragt Arist., woher dann die andern Punkte abzuleiten seien? Denn jener (als Prinzip gesetzte) Punkt ist doch nicht der einzige, den es gibt. Gibt es aber noch andere, woher sind dann diese? Doch nicht aus dem Punkt-an-sich und einer Distanz? analog wie die Einheiten aus dem Eins-an-sich und dem Vielen? Unmöglich: denn die Punkte sind untheilbar, die Theile einer Distanz aber sind alle theilbar, nach Phys. 231, a, 24: *ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές, οἷον γραμμὴν ἐκ στιγμῶν, εἴπερ ἡ γραμμὴ μὲν συνεχές, ἡ στιγμὴ δὲ ἀδιαίρετον.* b, 16: *πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά.* 232, a, 23: *πᾶν μέγεθος εἰς μεγέθη διαιρετόν· δέδεικται γὰρ ὅτι ἀδύνατον ἐξ ἀτόμων εἶναί τι συνεχές, μέγεθος δ' ἐστὶν ἅπαν συνεχές.*

23. Vgl. 6, 12 u. d. Anm. dazu.

24. Vgl. 6, 14 u. d. Anm. z. d. St. Abweichend von ihren anderweitigen weit bestimmteren Angaben nennen Alexander (762, 2. 21.) und Syrian (321, 24) in ihren Commentaren zu unserer Stelle „einige Platoniker“ (*ἐνίȣς τῶν ἀπὸ Πλάτωνος, τινὰς τῶν Πλατωνικῶν*) als Urheber der vorliegenden Ansicht. — *Πῶς ἔσται ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς παρὰ τὸν εἰδητικόν,* d. h. *τίνι ἂν διαφέροιεν οἱ εἰδητικοὶ ἀριθμοὶ τῶν μαθηματικῶν* Alex. 762, 7.

25. Plato. Vgl. 6, 12. 8, 12. — Um das auf *μαθηματικὰ* folgende *εἶναι* nicht überflüssig zu finden, muss der Satz so construirt werden: „Derjenige, der zuerst ausgesprochen hat, dass Ideen seien, und dass die Ideen Zahlen seien (*καὶ ἀριθμȣ̀ς τὰ εἴδη*) und dass das Mathematische sei, trennte beides vernünftigerweise.“

27. Einen ähnlichen Ausspruch Epicharms hat Arist. bewahrt Eth. Nic. IX, 7. 1167, b, 25: *Ἐπίχαρμος μὲν ȣ̓̃ν τάχ' ἂν φαίη ταῦτα λέγειν αὐτȣ̀ς ἐκ πονηρȣ̃ θεωμένȣς.* Weitere Verweisungen kann

ich leider nicht geben, da mir weder KRUSEMANN's (Epicharmi fragm. Harlem 1834.) noch HARLESS's (de Epicharmo 1822) noch AHRENS' (de dialecto dorica Append. I.) Fragmentsammlungen, noch auch WELCKER's Abhandlung (in seinen kleinen ges. Schriften Bd. I.) zur Hand sind — alles Schriften, die, unglaublicher Weise, auf keiner der Tübinger Bibliotheken vorhanden sind.

28. Die Worte *πρὸς τὸ πεισθῆναι* scheinen an unrechter Stelle zu stehen. Vielleicht ist der ganze Satz so wiederherzustellen: *ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἀριθμῶν ἱκανὰ τὰ διηπορημένα κ. δ. πρὸς τὸ πεισθῆναι· μᾶλλον γὰρ — πεπεισμένος, ὁ δὲ μὴ πεπεισμένος οὐθὲν μᾶλλον.*

29. Der folgende Abschnitt §. 29 — 37 ist von dem Diaskeuasten der Metaphysik sehr mit Unrecht hieher gestellt worden. Es ist eine auffallende Unstatthaftigkeit, wenn in §. 30 und 31 eine Untersuchung über die Ideen- und Zahlenlehre als etwas Neues und jetzt erst Anzustellendes (*ὕστερον ἐπισκεπτέοι*) angekündigt wird, während eben diese Untersuchung den Inhalt des ganzen bisherigen Buchs bildet. Freilich ist schwer zu sagen, wo der vorliegende Abschnitt seine ursprüngliche Stelle gehabt haben mag. Seinem Inhalt nach läuft er ganz parallell mit 4, 1 — 10., und man möchte vermuthen, dass beide Abschnitte nur verschiedene Redactionen eines und desselben Entwurfs oder verschiedene Nachschriften einer und derselben Vorlesung seien. — Syrian bemerkt (322, 12), dass manche Handschriften mit §. 29 das vierzehnte Buch anfangen.

Die Verweisung *ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται* kann nur auf Phys. I, 4 — 6 (vielleicht auch de coel. III, 3. 4. de gen. et corr. I, 1.) gehen, da diess die einzige Stelle der Physik ist, wo Arist. die Ansichten der Physiologen bespricht. Alexander bezieht das Citat fälschlich auf Phys. II, 3., wo Arist. seine vier Prinzipe aufstellt, und de gen. et corr. II, 5., wo er die vier Elemente deducirt. — Dass in unserer St. auf Met. I, 3 keine Rücksicht genommen wird, fällt auf.

32. Vgl. d. Anm. zu III, 2, 24. Die platonischen Ideen sind und sollen sein Beides zugleich, nämlich einerseits ein Allgemeines (— *ὡς οὐσίας* ist überflüssig und störend: das Ursprüngliche ist vielleicht nur *ἅμα τε γὰρ καθόλε ποιῦσι τὰς ἰδέας*), andererseits getrennt existirend und Einzelwesen (der Genitiv *τῶν καθ' ἕκαστον* ist nur Umschreibung — vgl. die Anm. zu I, 2, 25.). Diess ist jedoch

unmöglich, wie schon früher erörtert worden, — nämlich I, 9. XIII, 4. 5. VII, 13. III, 2, 23 f. (welche letztere Stelle wegen διηπόρηται besonders hieher zu ziehen ist). Denn das Allgemeine ist nicht ἐσία, und was ἐσία oder τόδε τι ist, ist kein Allgemeines, kein κοινόν, vgl. III, 6, 8 ff.

33. Der Grund dieser widersprechenden Verknüpfung, worauf die Ideenlehre beruht, (τὸ συνάψαι ταῦτα εἰς ταὐτόν = τὸ ἅμα καὶ καθόλε καὶ μερικὰ τὰ εἴδη ποιεῖν) ist der, dass Plato die Ideen nicht τὰς αὐτὰς τοῖς αἰσθητοῖς ἐποίει, d. h. mit den Sinnendingen selbst identificirte, den Sinnendingen immanent sein liess.

34. Zum Folgenden vergleiche Met. I, 6, 2 f. XIII, 4, 3 ff. und den Commentar zu diesen St. St.

35. τὸτο — nämlich τὸ εἶναι τὸ καθόλε καὶ ἕτερον τῶν καθ' ἕκαστα. — Die Verweisung ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν geht auf die angef. St. St. I, 6, 3. XIII, 4, 4 ff.

36. δηλοῖ ἐκ τῶν ἔργων — nämlich dass er Recht daran that, einerseits das Allgemeine aufzusuchen und festzustellen, anderntheils es nicht von den Einzeldingen zu trennen und zu einem besondern Wesen zu machen.

37. Ueber die Bedeutung von ἐκτιθέναι, für welche die vorliegende Stelle besonders instructiv ist, vgl. die Anm. zu I, 9, 41. VII, 6, 13. Auch Alexander bemerkt zu ἐξέθεσαν: ἤτοι μερικὰς ἐποίησαν (oder ἐχώρισαν), τοιαύτη γὰρ ἡ ἔκθεσις 765, 32. Ebenso Syrian 323, 1.

Cap. 10.

Die Möglichkeit der Wissenschaft.

Arist. untersucht im vorliegenden Capitel, das jedoch mit dem übrigen Inhalt des 13ten Buchs nichts zu thun hat, und mit Unrecht von dem Anordner der Metaphysik hieher gestellt worden ist, eine häufig von ihm in Anregung gebrachte, doch nie erschöpfend beantwortete Frage, nämlich die Antinomie zwischen Denken und Sein, Wissen und Realität. Wissbar ist nur das Allgemeine, wirklich (substanziell) ist nur das Einzelne: zwischen dem Erkennen und der objectiven Wirklichkeit scheint daher eine unübersteigliche Kluft stattzufinden. Vgl. d. Einl. zur siebenten Aporie III, 4, 1. Wie ist diese Antinomie zu lösen?

1. Die Verweisung ἐν τοῖς διαπορήμασιν geht auf III, 6, 8 ff., wozu noch III, 4, 10 ff. hinzuzunehmen.

2. Die Antinomie ist: Setzt man die Formen (τὰς εἰδητικὰς ὀσίας nach Alexander) nicht als für sich existirende Wesen in der Weise der Einzeldinge (κεχωρισμένας καὶ τὸν τρόπον τῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων), kurz als Ideen in Plato's Sinn, sondern nur als existirend in einem Andern, als κοινῇ (καθόλε) κατηγορέμενα oder συμβεβηκότα, so hebt man die Einzelsubstanz auf, und verwandelt sie in lauter συμβεβηκότα, vgl. III, 6, 4. (Statt des unverständlichen ὡς βελόμεθα λέγειν scheint Alex. einen andern richtigeren Text vor sich gehabt zu haben: seine Paraphrase lautet ὥστε ἀναιρεῖται τῶν ὄντων ἡ ὀσία, ὅπερ ὀ βελόμεθα 767, 25., zu welcher communicativen Redeweise zu vergl. d. Anm. zu I, 9, 4.). Im andern Fall, wenn man die Formen als fürsichseiende Einzelwesen setzt, wie soll man alsdann die Prinzipe derselben (nämlich das Eins und die unbegrenzte Zweiheit) setzen? Ohne Zweifel gleichfalls als Einzelwesen. Allein wenn die Prinzipe als Einzelwesen (καθ' ἕκαστον καὶ μὴ καθόλε) existiren, so sind die Prinzipe das Einzige, was existirt, (es existirt alsdann nichts ausser diesen beiden Einzelwesen, dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit) und überdiess sind alsdann die Prinzipe nicht wissbar, da alles Wissen nur aufs Allgemeine geht. — Dass im angegebenen Falle, wenn nämlich die Prinzipe nicht als ein Allgemeines, sondern als Einzelwesen existiren, nichts Anderes existiren würde, als eben die Prinzipe, weist Arist. §. 4 f. auf eine mit Met. III, 4, 11 ff. wesentlich übereinstimmende Weise an den Sylben und Buchstaben nach. Gesetzt, sagt Arist. §. 4., die Silben existirten als Einzelwesen (μία ἑκάστη τῷ ἀριθμῷ καὶ τόδε τι) und nicht καθόλε oder als gleichartige viele (τῷ εἴδει αἱ αὐταί), so würde jede Sylbe, z. B. die Sylbe AB, nur einmal existiren. Existirten aber die Sylben jede nur als eine, so existirten auch die Elemente der Sylben oder die Buchstaben jeder nur als einer, und es gäbe nur Ein A, Ein B u. s. f., d. h. es existirte dann (im Gebiete der Laute) überhaupt nichts, als die Lautelemente oder die 24 Buchstaben (§. 5). Ganz ebenso verhielte es sich nun mit den Prinzipen der Substanz, sie wären das einzig Existirende, wenn sie καθ' ἕκαστον und nicht καθόλε existirten.

5. Der Satz ἔτι δ' αὐτὸ ὅ ἐστιν ἓν ἕκαστον τιθέασιν unterbricht störend die Argumentation. Fasst man ihn, was das einzig Mögliche ist, als motivirendes Anhängsel zum vorangehenden Beispiel, (ebenso auch Alex. 767, 25), so ist mindestens ἔτι δὲ anstössig: vielleicht ist statt desselben ἐπειδὴ zu schreiben. — Die Construction des Satzes ist folgende: ἕκαστον αὐτὸ ὅ ἐστιν ἓν τιθέασι τῷ ἀριθμῷ, und ἕκαστον αὐτὸ ὅ ἐστιν ist so viel als ἑκάστη ἰδέα. — Im Folgenden interpungirt Alexander nach οὕτω (statt nach συλλαβαί) 767, 32.

7. Arist. hat so eben die eine der beiden fraglichen Annahmen widerlegt. Würden die Prinzipe als Einzelwesen existiren, so würde erstlich nichts Anderes ausser ihnen existiren (§. 3 — 5), und zweitens wären sie nicht vollständig erkennbar, da alle Wissenschaft aufs Allgemeine geht. Arist. wendet sich jetzt zur andern Annahme, die gleichfalls ihre Schwierigkeiten hat. Wären nämlich die Prinzipe (das Eins und die unbegrenzte Zweiheit) oder auch die aus ihnen stammenden Wesen (ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι mit Cod. A[b]), nämlich die Ideen, allgemein, so wäre Etwas, was nicht Substanz ist, (und dass das Allgemeine nicht Substanz ist, ist oft, namentlich VII, 13 nachgewiesen worden), früher als die Substanz. Diess ist jedoch unstatthaft: denn die Substanz ist in jeder Beziehung früher als das Nichtsubstanzielle (Accidentelle, συμβεβηκός). Vgl. Met. VII, 13, 11 folg. — Alle diese Einwendungen, fügt Arist. bei, ergeben sich, wenn man sich auf den Boden der platonischen Ideenlehre stellt. Sie erledigen sich zum Theil, wenn man die Ideen fallen lässt: aber immer noch bleibt auch in diesem Falle die schwierige Frage übrig, wie die Wissenschaft, die nur auf's Allgemeine geht, sich vertrage mit der Einzelheit alles substanziellen Daseins. Diese Frage sucht Arist. zum Schluss noch zu beantworten.

8. ἐκ στοιχείων — nämlich aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit (oder dem Grossen und Kleinen).

9. Wie nichts im Wege steht, dass es viele A und viele B gibt, ohne dass neben ihnen ein A-an-sich und ein B-an-sich existirt, und dass es viele Sylben AB gibt, ohne dass neben ihnen ein AB-an-sich existirt, ebenso ist es auch denkbar, dass es viele Menschen und viele Pferde gibt, ohne dass ein Mensch-an-sich,

ein Pferd-an-sich angenommen zu werden braucht. Vgl. Met. I, 9, 19.

10. Die Aporie, die übrig bleibt, und die Arist. jetzt zu lösen sucht, ist folgende. Alle Wissenschaft geht aufs Allgemeine, und die Prinzipe der Dinge müssen daher, wenn sie wissbar sein sollen, allgemein und nicht Einzeldinge sein. Andererseits ist das Allgemeine nichts Anundfürsichseiendes, nicht wirkliche Substanz (ὀσία) der Dinge: πρώτη ὀσία ἴδιος ἑκάστῳ καὶ ὀχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλο κοινόν Met. VII, 13, 5. Das Erkennen, indem es aufs Allgemeine geht, geht daher aufs Unwirkliche, oder: es ist keine wahre Erkenntniss des Wirklichen möglich.

Arist. löst diese Aporie so, dass er die Voraussetzung berichtigt. Das Wissen und Erkennen geht nicht schlechthin aufs Allgemeine, sondern es ist gedoppelter Art, einestheils Vermögen, anderntheils Actualität. Das Wissen als Vermögen geht aufs Allgemeine, das Wissen als Actualität aufs Einzelne und Bestimmte. Beides aber hängt wesentlich zusammen (vgl. de anim. 431, b, 26: τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτόν ἐστιν). Im Einzelnen habe ich das Allgemeine, universalia in re. Eine bestimmte Farbe sehend sehe ich die Farbe-an-sich, die allgemeine Farbe; das bestimmte A betrachtend betrachte ich das A überhaupt; am bestimmten Dreiek beweisend, dass seine Winkel = 2 R, beweise ich diess für alle Dreiecke, für das Dreieck im Allgemeinen. Kurz, das actuelle Erkennen geht immer aufs Einzelne und Bestimmte, auf das was ein τόδε τι ist, aber im Einzelnen hat und ergreift es das Allgemeine, sofern das Einzelne κατὰ συμβεβηκὸς oder δυνάμει ein Allgemeines ist (de anim. 430, a, 6: ἐν τοῖς ἔχοσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν). Auf diese Weise erklärt sich, wie ein Wissen möglich ist, während doch alles Wissen ein Allgemeines, alle Wirklichkeit dagegen ein Einzelnes ist.

Ebenso fasst auch F. Fischer in seiner für den Ausleger des Arist. höchst beachtenswerthen Schrift „die Metaphysik vom empir. Standpunkte aus dargestellt" S. 18 den aristotel. Standpunkt auf. Er sagt: „der aristotelische Realismus ist Glaube an die objective Wirklichkeit des Systems der Gattungen und Arten, welches den individuellen Substanzen zu Grunde liegt. Das sinnlich Wahr-

nehmbare ist zunächst ein Dieses, und wahrgenommen wird nur das Einzelne: allein das Einzelne enthält das Allgemeine als seine Substanz in sich, ist das Allgemeine nur in individueller Erscheinung: in jedem Exemplar ist der Arttypus ausgewirkt. Daher ist das Allgemeine, der Artcharacter implicite Gegenstand der Sinnenwahrnehmung [vgl. Eth. Nic. 1143, b, 4: ἐκ τῶν καθέκαστα τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς]. Der allgemeine Inhalt des sinnlich Wahrgenommenen entspricht dem Sinn als δύναμις, das Individuelle dem einzelnen Act als Energie. Dieser allgemeine Inhalt der Sinnenwahrnehmung arbeitet sich denn auch bereits durch das Gedächtniss zum Begriff heraus, indem von dem Gleichartigen eine Vorstellung stehen bleibt [vgl. Met. I, 1, 6 ff.]. Ist da noch zu fragen, wie und woher Aristoteles die Kenntniss des Allgemeinen schöpft, besonders, da er bei jeder Gelegenheit wiederholt, dass ohne Sinnenwahrnehmung nichts zu verstehen und nichts zu lernen sei? Wie anders, als durch Abstraction und Induction?" Vgl. noch de anim. III, 8. 431, b. f.

11. Hinsichtlich des potenziellen Wissens oder des νοῦς, der δύναμις oder ὕλη ist, erinnert Alexander an die bekannte arist. Vergleichung des νοῦς mit einer unbeschriebenen Tafel, de anim. 429, b, 30: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ.

In den Worten ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα ist τοῦ sehr sinnstörend, besonders bei Vergleichung des folgenden parallelen Satzgliedes. Zwar hat schon Alexander jenen Text gehabt, und er erklärt die Worte so: ὁ νοῦς ὕλη ἐστὶ τῶν καθόλου, ταῦτα δὲ εἴδη 772, 2. Allein nicht im Verhältniss zum Allgemeinen, sondern im Verhältniss zum Einzelnen ist der νοῦς ὕλη. Bonitz Obs. crit. S. 57 streicht τοῦ. — Auch im Folgenden scheint eine Aenderung nöthig zu sein, nämlich ὡρισμένου καὶ statt καὶ ὡρισμένου.

12. ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων — καὶ γὰρ ἐπὶ τούτων, ὅταν ὦσιν αἱ προτάσεις καθόλου, καὶ τὰ ἐξ αὐτῶν συμπεράσματα καθόλου ἐστίν Alex. 773, 1.

13. ἡ ἐπιστήμη ἐστὶ τρόπον μέν τινα τοῦ καθόλου, ἡ καθόλου δηλονότι καὶ δυνάμει, τρόπον δέ τινα οὐκ ἔστι τοῦ καθόλου, ἀλλὰ τοῦ μερικοῦ, ἡ ἐνεργείᾳ δηλονότι Alex. 772, 26.

Cap. 1.

Kritik der Prinzipe Plato's und der Platoniker.

1. Wie die Physiker entgegengesetzte Prinzipe aufgestellt (Gegensätze zum Prinzip gemacht) haben, z. B. Kaltes und Warmes, Dünnes und Dichtes u. s. f. (vgl. Phys. 188, a, 19 ff. Met. IV, 2, 27.), so stellen auch Diejenigen, welche die Ideen und das Mathematische (*τὰς ἀκινήτυς ὀσίας*) als Prinzip setzen, entgegengesetzte Prinzipe auf, z. B. das Eins und Viele, das Gleiche und Ungleiche u. s. f. Dass diess nicht angehe, hat Arist. schon Met. XII, 10, 16 f. kurz nachgewiesen; er weist es jetzt wiederholt nach. Er sagt: Gesetzt das Weisse als Weisses würde zum Prinzip gemacht, dasselbe existirte aber nicht anundfürsich, sondern *ἐν ὑποκειμένῳ*, an einem Substrate, d. h. als weisser Mensch etwa oder als weisses Holz, so wäre nicht das Weisse Prinzip, sondern sein Substrat, da immer der Träger eines Prädikats der Substanz nach früher ist als das Prädikat. Gut: in diesen Fall geräth man, wenn man Gegensätze zum Prinzip macht. Alles Entgegengesetzte ist immer an einem Substrat (*ἐν ὑποκειμένῳ* oder *καθ' ὑποκειμένου*) und nicht für sich existirend (*χωριστόν*). Folglich kann es nicht ein Erstes oder Prinzip sein.

3. Alles wird aus Entgegengesetztem nur wenn ein Substrat vorhanden ist. Nicht das Kalte wird warm, sondern der kalte Stein u. dgl., kurz das zu Grunde liegende Substrat. Ist dem so, so setzt das Entgegengesetzte immer ein Substrat voraus, an welchem es ist, kann also nicht Prinzip sein, da alsdann das Substrat früher ist.

4. Dass das Entgegengesetzte nicht *χωριστόν* und nicht *ὀσία* (also nicht Prinzip) sein könne, beweist Arist. auch daraus, dass das, was Einzelsubstanz ist, keinen Gegensatz hat (ebenso XII, 10, 16: *τῷ πρώτῳ ἐναντίον ὀθέν*. XI, 12, 1 und Categ. 3, b, 24 ff.), folglich ist nichts, was einen Gegensatz hat, *οὐσία* und *ἀρχή*.

5. Vgl. die Anm. zu Met. XII, 10, 8. Es ist unstatthaft, sagt Arist., das Eine der Entgegengesetzten zur Materie zu machen: denn die Materie hat keinen Gegensatz, ist kein Entgegengesetztes. (Nicht Form und Materie, sondern Form und *στέρησις* sind entgegengesetzt; die Materie ist das indifferente Substrat). — Zu *τῷ*

ἐπὶ τὸ ἄνισον ist grammatisch zu subintelligiren ἀντιτιθέντες oder ἐναντίον ποιοῦντες.

Ueber die in unserem und den ff. §§. berührten Darstellungen und Modificationen der platonischen Lehre vgl. Zeller, plat. Studien S. 220.

6. ὁ λέγων ist, wie man glauben möchte, Plato, auch nach Alex. 776, 14 und Brandis Rhein. Mus. 1828, S. 574. — Die Worte καὶ ἓ διορίζει ὅτι λόγῳ ἀριθμῷ δ' ἓ umschreibt Alex. so: καὶ ἓ διορίζει ὅτι τῷ μὲν ἀριθμῷ καὶ τῷ ὑποκειμένῳ ἕν εἰσι, τῷ δὲ λόγῳ πολλά 776, 16. Er hat also zu λόγῳ und ἀριθμῷ nicht das subintelligirt, was grammatisch am nächsten liegt, nämlich ἕν εἰσι, sondern das Gegentheil, etwa διωρισμένα oder ἕτερά εἰσιν.

8. Zwischen diesen verschiedenen Formeln findet kein Unterschied statt hinsichtlich einiger der entgegenstehenden Schwierigkeiten, nämlich hinsichtlich derjenigen Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen, wenn man überhaupt Gegensätze zum Prinzip macht; ein Unterschied zwischen ihnen findet nur insofern statt, als diejenigen, die ihrem Prinzip eine allgemeinere Fassung geben, die das Allgemeinere (τὸ καθόλε μᾶλλον) zum Prinzip machen (nämlich das ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον), manchen logischen Einwendungen oder Instanzen, von denen die Andern betroffen werden, entgehen. — Ueber λογικὸς s. d. Anm. zu VII, 4, 5.

9. Vergl. Met. I, 9, 7: συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν.

10. Macht man einmal, sagt Arist., einen Gegensatz zum Prinzip, so ist die Ansicht Derer noch am probabelsten, die den Gegensatz des Eins und Vielen als Prinzip setzen. Freilich, fügt Arist. bei, hat auch diese Ansicht ihre Schwierigkeit: denn nicht zum Eins bildet das Viele einen richtigen Gegensatz, sondern zum Wenigen. Vgl. Met. X, 6, 1 ff.

11. Vergl. Met. V, 6, 25. X, 1, 23 ff. — Arist. widerlegt das platonische Prinzip des Eins. Das Eins ist Maas, und mit dem Gemessenen homogen, bei Grössen eine kleinste Dimension, bei Schweren ein kleinstes Gewicht u. s. f., kurz, immer ist es ἐν ὑποκειμένῳ, nicht aber existirt es, wie Plato will, als reine, fürsichseiende Einzelsubstanz.

13. Dass das Eins nicht Zahl (Mehrheit von Einheiten) ist, zeigt Aristoteles auch Met. X, 1, 31.

14. Den Text des §. berichtigt Bonitz Obs. crit. S. 127 so: δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος· εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῷον ἴσως. Auch Alex. hat ohne Zweifel so gelesen 779, 15.

15. Für die drei: Mensch, Weisses und Gehendes gibt es am wenigsten eine messende Zahl, denn einerseits existiren sie nicht getrennt von einander, sondern kommen Einem Subjecte zu (etwa dem Sokrates), andererseits fallen sie nichtsdestoweniger unter verschiedene Kategorieen, der Mensch unter die Kategorie der Substanz, das Weisse unter die Kategorie der Qualität, das Gehende unter die Kategorie des Thuns und Leidens: folglich müsste die messende Zahl (ὁ ἀριθμὸς ὁ τέτων) eine Zahl (ein gemeinsames Maas) verschiedener Kategorieen (ἀριθμὸς γενῶν) sein (— was undenkbar ist, denn die verschiedenen Kategorieen haben nichts Gemeinsames über sich: παρὰ τὰ κατηγορούμενα οὐθέν ἐστι κοινόν XII, 4, 3.).

16. Nachdem Arist. das eine der entgegengesetzten Prinzipe, das Eins, der Kritik unterworfen, wendet er sich zum andern, dem Ungleichen oder der unbegrenzten Zweiheit.

Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. S. 62 nimmt mit Recht an δὲ nach δυάδα Anstoss. Die Adversativpartikel ist hier durchaus nicht begründet, da nach §. 6 (: ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἓν λέγων στοιχεῖα, τὸ δ' ἄνισον ἐκ μεγάλε καὶ μικρῦ δυάδα, ὡς ἓν ὄντα τὸ ἄνισον καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγει) Plato das Ungleiche und die Zweiheit des Grossen und Kleinen identificirte. Trendelenburg streicht daher δέ, und übersetzt: „Diejenigen, welche das Ungleiche als ein einiges zur Zweiheit des Grossen und Kleinen machen." Mit der Streichung von δὲ einverstanden, möchte ich eher glauben, dass nach τι (oder statt τι) ἢ einzuschalten ist. — Dass das ἓν unserer Stelle nicht Plato's ἓν ἀρχικὸν ist, braucht kaum bemerkt zu werden. Es steht im Gegensatz zu δυάδα. Beide Formeln, das Ungleiche und die unbegrenzte Zweiheit des Grossen und Kleinen unterscheiden sich dadurch, dass jenes eine Einheit, diese eine Zweiheit ist. — Die Hinzufügung von ἐκ nach ποιῦντες ist unnöthig: μεγάλε καὶ μικρῦ ist Objectsgenitiv zu δυάδα. — Zum übrigen Inhalt des §. vgl. Met. I, 9, 38 ff. XIII, 9, 5.

17. Ferner: Das Kleine und Grosse ist ein Relatives, und das Relative ist unter allen Kategorieen am wenigsten ein Anundfürsichseiendes und Substanzielles (vgl. Eth. Nic. 1096, a, 21: τὸ καθ' αὑτὸ καὶ ἡ ὐσία πρότερον τῇ φύσει τῶ πρός τι· παραφυάδι γὰρ τῶτ' ἔοικε καὶ συμβεβηκότι τῶ ὄντος), kann also auch am allerwenigsten Prinzip sein. Das Gleiche Met. I, 9, 7 und die Anm. dazu. — Anstössig ist πάντων — τῶν κατηγοριῶν, denn man kann beides nicht trennen, und etwa übersetzen: „das Relative ist am allerwenigsten (πάντων ἥκιστα) Substanz der Kategorieen". Der Augenschein zeigt, dass τῶν κατηγοριῶν partitiver Genitiv ist, dann aber muss es mit πάντων verbunden werden. Auch Alexander (der in der Paraphrase πασῶν hat) und Bessarion verbinden beides. Ich vermuthe daher, dass κατηγοριῶν abzuändern ist in κατηγορημάτων oder κατηγορυμένων. (Dass diese beiden Ausdrücke nicht selten sind bei Aristoteles, zeigt Met. VII, 1, 8. V, 7, 5.) — Statt εἴ τι ἕτερον haben Alexander 780, 23 Bessarion und die Handschriften Syrians ἤ τι ἕτερον, was einen bessern Sinn gibt (Alex. a. a. O.: ἀλλ' ἐχ ὕλη ἢ ὐσία ἢ εἶδος ἢ διαφορὰ τῶν ὐσιῶν ἢ ἄλλο τι); εἴ τι ἕτερον ist so zu fassen: „das Relative ist Eigenschaft des Qualitativen, und in keinem Fall Materie, falls es je etwas Anderes als Eigenschaft sein sollte".

18. Das Relative kann nicht ὐσία sein, da auch das Allgemeinste und Generellste (was bekanntermassen nicht ὐσία ist) ein Relatives sein kann. Zu τῷ κοινῷ ergänze ὑπάρχει. — Ferner ist auch das Relative nie ohne Substrat, also später als das Substrat (nach 1, 2), also nicht Prinzip.

19. Dass das Relative nicht ὐσία ist, geht ferner daraus hervor, dass es kein Werden, kein Entstehen und Vergehen hat: Alles aber, was ὐσία ist, hat ein Entstehen und Vergehen — worüber zu vergleichen die Anm. zu III, 5, 11. VI, 2, 8. VII, 8, 6. VIII, 5, 1. XI, 2, 19. — Hinsichtlich der vier Arten der μεταβολὴ s. Met. XII, 2, 2 und die Anm. z. d. St.

20. Vgl. die Anm. zu XI, 12, 2. Gesetzt, ich habe zwei Stangen, von denen jede zehn Fuss lang ist, so ist die eine der andern gleich. Breche ich von der einen ein Stück ab, so ist jetzt plötzlich die andere grösser als die erstere, ist also relativ eine andere geworden, ohne dass sich an ihr selbst etwas verändert hätte.

21. Nachdem Arist. von allen Seiten her nachgewiesen hat, dass das Relative weder potenziell noch actuell *ἐσία* ist, zieht er mit *ἄτοπον ἂν* das Resultat. Ist das Relative ein Nichtsubstanzielles, und ist es unmöglich, dass ein Nichtsubstanzielles Prinzip des Substanziellen ist, so kann ein Relatives, wie das Grosse und Kleine, nicht Prinzip sein.

22. Die Elemente werden nicht von dem prädicirt, dessen Elemente sie sind, der Mensch z. B. wird nicht Feuer und Wasser genannt (vgl. Met. VII, 7, 23 ff. IX, 7, 8 ff.): das Viele und Wenige aber wird prädicirt von der Zahl (und zwar *καὶ χωρὶς καὶ ἅμα*: die Dreizahl z. B. ist beides zugleich, viel und wenig, die Zweizahl dagegen ist nur das Eine, nämlich wenig), das Lange und Kurze von der Linie, das Schmale und Breite von der Fläche. Folglich kann das Viele und Wenige (u. s. f.) nicht *ςοιχεῖον* sein.

23. Arist. hat zuvor gesagt, das Viele und Wenige werde *καὶ χωρὶς καὶ ἅμα* von der Zahl prädicirt. Er knüpft hieran an, um einen neuen Widerspruch seiner Gegner aufzudecken. Ist nämlich, wie die Gegner meinen, die Zahl aus dem Vielen und Wenigen, so muss jede Zahl daraus sein, so muss jede Zahl ein Vieles und Weniges sein. Diess ist jedoch nicht der Fall: die Zweizahl ist nur das Eine, nämlich ein Weniges, nicht aber ein Vieles (vgl. Met. X, 6, 10: *ὀλίγα ἁπλῶς τὰ δύο· πλῆθος γάρ ἐστιν ἔλλειψιν ἔχον πρῶτον*). Und wenn es einmal eine Zahl gibt, die ein schlechthin Weniges ist, wie die Zweizahl, so muss es wohl auch eine Zahl geben, die ein schlechthin Vieles ist (*κἂν πολὺ ἁπλῶς εἴη*), etwa die Zehnzahl, wenn diess die höchste Zahl ist (*εἰ ταύτης μὴ ἔστι πλεῖον*). Von dieser Zahl hinwiederum wird dann nur das Viele prädicirt werden, nicht aber das Wenige, — also der gleiche Widerspruch. — Die Worte *ἢ τὰ μύρια*, die in den Handschriften Syrians fehlen, und die auch Alex. nicht im Text gehabt hat, haben ganz den Character eines Glossems.

Cap. 2.

Fortgesetzte Kritik des zweiten platonischen Prinzips, des Prinzips des Grossen und Kleinen.

1. In seiner Kritik der gegnerischen Prinzipe fortfahrend, bemerkt Arist. Folgendes. Plato und die Platoniker leiten die

Ideen und die Idealzahlen ab aus Elementen, z. B. aus dem Gleichen und Ungleichen. Diese Elemente sind potenziell Ideen und Zahlen. Allein was potenziell ist, kann auch nicht in Actualität übergehen, was also aus Potenziellem ist, kann möglicherweise auch nicht sein, und ist nicht ewig. Hiernach wären also die Idealzahlen nicht ewig, — was ein Widerspruch ist. — Oder mit Alexander so: *οἱ ἀριθμοὶ ἐκ στοιχείων· τὰ ἐκ στοιχείων σύνθετα· τὰ σύνθετα ὕλην ἔχει· οἱ ἀριθμοὶ ἄρα ὕλην ἔχουσιν· τὰ δ' ἔχοντα ὕλην οὐκ ἀΐδια· οἱ ἀριθμοὶ ἄρα οὐκ ἀΐδιοι* 783, 4 ff.

2. *εἰ καὶ ἀεί ἐστι κἂν εἰ ἐγένετο* sc. *τὸ ἐξ οὗ τὸ γιγνόμενον*, wornach die deutsche Uebersetzung zu ändern ist.

3. Die Verweisung in *ἄλλοις λόγοις* geht auf Met. IX, 8, 27 ff. Alexander z. d. St. und Brandis (über die aristotel. Met. Abh. der Berl. Akad. 1834. S. 85) beziehen sie ohne Noth auf de coel. I, 10 ff.

7. Aristoteles sucht nun zu erklären, wie Plato und seine Schule auf diese Prinzipe (das Grosse und Kleine, die unbegrenzte Zweiheit, das Ungleiche u. s. f.) gekommen ist. Nämlich durch ein altväterisches (*ἀρχαϊκῶς καὶ εὐήθως* hat Alex. in der Paraphrase; ähnlich steht *ἀρχαίως ὑπολαμβάνειν* Polit. 1330, b, 33.), philosophisch längst überwundenes Bedenken. Plato meinte, man könne dem reinen, alle Vielheit ausschliessenden Sein der Eleaten nicht entgehen, wenn man nicht auch dem Nichtseienden ein Sein zuschreibe. Eine Vielheit des Seienden lasse sich nur so gewinnen und feststellen, dass man das Seiende aus zwei Prinzipen ableite, aus dem Seienden und einem Nichtseienden. Dieses Nichtseiende nun nannte er das Grosse und Kleine, Andere die unbegrenzte Zweiheit u. s. f. (vgl. Phys. 192. a, 7., wo Arist. gleichfalls das Grosse und Kleine mit dem *μὴ ὄν* identificirt). — Arist. hält dieser Theorie Folgendes entgegen. Das Eine Sein der Eleaten ist auf ganz andere Weise als Plato meint, zu überwinden, nämlich durch die Hinweisung darauf, dass es überhaupt und von vorn herein nicht Eine, sondern viele Arten des Seins gibt, — so viele, als es Kategorieen gibt. Welche von diesen vielen Arten des Seins ist nun diejenige, welche die Eleaten mit ihrem Einen Sein im Auge haben? Und gleicherweise wird es auch vom Nichtseienden ebenso viele Arten geben. Welche von diesen vielen Arten des Nicht-

seienden ist nun diejenige, die Plato als zweiten Factor setzt? Das Falsche (τὸ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος), scheint es. Allein diese Art des Nichtseienden (τὸ οὕτω μὴ ὄν, nämlich τὸ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος) kann unmöglich Grund und Prinzip von irgend Etwas sein. Grund der Dinge ist vielmehr τὸ δυνάμει μὴ ὄν (— §. 15).

8. Die im vorliegenden §. dargestellte Meinung ist diejenige Plato's. Arist. hat dabei, wie theils aus der angeführten parmenideischen Stelle, theils aus ἀλλ' ἀνάγκην εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν hervorgeht, zunächst den platonischen Sophistes im Auge, dessen Inhalt (237 ff.) das Angeführte ist. Vgl. auch VII, 4, 20: ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος λογικῶς φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ μὴ ὄν. Unsere Stelle verdient insofern besondere Beachtung, als sie zu den wenigen gehört, in welchen Arist. auf den Zusammenhang zwischen der frühern und der spätern Lehre Plato's hindeutet. Vgl. Brandis, Rhein. Mus. 1828. S. 576 f.

Hinsichtlich des parmenideischen Verses vgl. Brandis, Comment. Eleat. S. 106. Karsten, Parmenidis reliq. S. 48. 130. Er ist auch von Plato Soph. 237, A und 258 D überliefert (was die Beziehung unserer Stelle auf das genannte platonische Gespräch bestätigt); auch Simplicius in seinem Commentar zur Physik citirt ihn einigemale. Δαῇς ist Conjectur Heindorf's: die Handschriften Plato's so wie die meisten des Aristoteles haben ἐδαμῇ, (Alex. 784, 23 μηδαμῇ).

Ueber die Redensart ὁμόσε βαδίζειν vgl. Ruhnken zum Tim. S. 191. Stallbaum zu Plat. Rep. X. 610, C. — Die Worte ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν zieht Alex. irrthümlich noch zum Ausspruch des Parmenides: sie sind vielmehr von ἔδοξε αὐτοῖς abhängig, und stellen in oratio obliqua die Ansicht des Gegners dar. Wesswegen auch ἀνάγκη mit Cod. G^b und Bessarion in ἀνάγκην abzuändern ist. — Endlich muss statt εἰ πολλά ἐστιν mit Bonitz Obs. crit. S. 67 geschrieben werden εἰ πολλὰ ἔσται, „wenn es eine Vielheit geben soll."

9. Die jetzt vollständig vorliegende Paraphrase Alexanders, die so lautet: καίτοι πρῶτον μέν, ἐπειδὴ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται, τὸ μὲν γὰρ οὐσία τὸ δὲ ποσὸν καὶ αἱ λοιπαὶ κατηγορίαι, ποῖον τούτων ὁ Παρμενίδης λέγει ὂν ἓν εἶναι, εἰ μὴ θήσομεν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν 785, 6 bestätigt die von Bonitz a. a. O. S. 25 vorgeschlagene Aenderung

der Interpunktion. Bonitz streicht das Komma nach εἰ τὸ ὄν, beginnt den Nachsatz mit ποῖον ἕν, und setzt die zwischen inne liegende Aufzählung der Arten des Seins oder der Kategorieen in Parenthese. Ueber ἕν in der Apodosis vgl. die Excurs II. aufgeführten Stellen.

Auch in den folgenden Worten ποῖον ἕν τὰ ὄντα πάντα ἕν steckt ein Fehler, dem Bonitz a. a. O. durch Aenderung des ποῖον in ποῖα abzuhelfen sucht. Allein durch den ganzen Zusammenhang, durch das vorangehende εἰ τὸ ὄν πολλαχῶς, durch das nachfolgende ἐκ ποίου μὴ ὄντος und ἐκ ποίου ἓν ὄντος (§. 12.) ist eher die Aenderung von ἕν in ὄν angezeigt. Da es viele Arten des Seins gibt, sagt Arist., so fragt es sich, in welcher von diesen Arten (ποῖον ὄν) existirt das Gesammtseiende, wenn es doch nicht — nach der Voraussetzung der Gegner — das Nichtseiende sein soll? Existirt es in der Weise der Substanz, oder in der der Qualität? Nimmt man diese Unterscheidung nicht vor, so würde folgen, dass Substanz, Qualität, Quantität καὶ τἆλλα ὅσα ὄν (so ist mit Bonitz a. a. O. statt ἕν zu lesen) τι σημαίνει, Eins und dasselbe sind, was doch unmöglich ist.

Die gleiche Einwendung gegen die eleatische Lehre (nämlich die Einwendung, dass es viele Arten des Seins gebe, und die Eleaten mit Unrecht das Sein als einartig voraussetzen), macht Arist. auch Phys. 186, a, 24. Der Satz des Parmenides, sagt er hier, sei falsch, ᾗ ἁπλῶς λαμβάνει τὸ ὂν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς.

12. Als andern Factor des vielen Seienden setzt Plato das Nichtseiende. Das Nichtseiende aber hat gleichfalls, wie das Seiende, viele Arten. Welche von diesen vielen Arten des Nichtseienden ist nun diejenige, die Plato als solchen zweiten Factor setzt?

Die Worte καὶ ὄντος nach μὴ ὄντος sind offenbar ein fremdartiger Zusatz. Arist. fragt zuerst ἐκ ποίου ὄντος τὰ ὄντα (§. 10.), alsdann, weil auch das Nichtseiende πολλαχῶς ausgesagt wird, ἐκ ποίου μὴ ὄντος, und erst weiter unten fasst er Beides zusammen in den Worten: ἐκ ποίου ἂν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; vergl. Alex. 785, 19. — Statt μὴ ἄνθρωπον stünde besser μὴ ἄνθρωπος.

13. Arist. hat hier wahrscheinlich, wie oben in § 8., den platonischen Sophistes im Auge, in welchem der Begriff des Sophisten mittelst des Begriffs des falschen Scheins und der falschen Meinung auf den Begriff des Nichtseienden hinübergeführt wird, und über-

haupt das Falsche als gleichbedeutend mit dem Nichtseienden erscheint. Vgl. z. B. Soph. 237, A: τετόλμηκεν ὁ λόγος ὅτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι· ψεῦδος γὰρ ὀκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὂν und 240, A. ff.

Bei der Vulgate λέγειν wird ταύτην τὴν φύσιν zu einem unerträglich müssigen Zusatz. Alexander hat λέγει gelesen, eine Lesart, die diesem Uebelstand abhelfen würde, und die sich in jeder Hinsicht besser empfiehlt.

14. Vgl. Met. XIII, 3, 10. Der Zwischensatz ὁ γὰρ κτλ. ist nicht ganz klar. Der analoge Zwischensatz der angeführten Parallelstelle lautet ὁ γὰρ ἐν ταῖς προτάσεσι τὸ ψεῦδος. Alexander scheint den Ausdruck ἡ πρότασις in unserer St. in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne zu fassen. Seine Paraphrase ist folgende: ὁ γὰρ ἡ προτεινομένη καὶ γραφομένη γραμμὴ ἐν τῷ συλλογισμῷ καὶ τῇ ἀποδείξει παραλαμβάνεται, ἀλλ' ἡ νοουμένη 785, 34.

15. Arist. zählt hier dieselben Arten des (Seins und) Nichtseins auf, wie sonst: die zehn Kategorieen und ausserdem 1) das (Wahre und) Falsche, 2) das potenziell (und actuell) Seiende. — Vgl. V, 7, 1 ff. 7. 8 ff. VI, 2, 1. IX, 10, 1. — Die Formel τὸ ὡς ψεῦδος μὴ ὂν ist bei Arist. häufig, und es ist desshalb das sprachlich unstatthafte τὸ vor μὴ ὂν mit Bonitz a. a. O. S. 56 zu streichen.

Ueber den Ausdruck κατὰ τὰς πτώσεις vgl. Trendelenburg, Gesch. der Kateg.lehre S. 28 f. Πτῶσις bezeichnet bei Arist. die Biegungs- und Ableitungs-Endung im weitesten Sinn: vgl. die von Waitz zum Organon 16, b, 1 angeführten Beispiele. Da nun einige der vordersten Kategorieen einen und denselben Wurzelbegriff haben, und nur durch ihre Bildungsform sich von einander unterscheiden, (namentlich die §. 12 aufgeführten: τὸ μὴ ὂν τοδί, τὸ μὴ ὂν τοιονδί, τὸ μὴ ὂν τοσονδί), so nennt Arist. die verschiedenen Arten des Nichtseienden τὸ κατὰ πτώσεις μὴ ὄν. Den grammatischen πτώσεις τοδί, τοιονδί, τοσονδί entsprechen die Kategorieen der Substanz, des Quale, des Quantum. In der eudemischen Ethik 1217, b, 30 wird der Ausdruck πτῶσις sogar als gleichbedeutend mit Kategorie gebraucht.

16. Arist. hält der platonischen Theorie, die das viele Seiende aus dem Seienden und einem Nichtseienden abzuleiten sucht, noch diess entgegen: sie gehe einseitig darauf aus, die Vielheit der Ein-

zelsubstanzen zu erklären, sie kenne kein anderes Sein, als τὸ κατὰ τὰς ὀσίας λεγόμενον, die Vielheit des Quantitativen oder Qualitativen dagegen ziehe sie dabei nicht in Betracht, als ob diesen andern Kategorieen kein Sein oder keine Vielheit zukäme. Hätte Plato hierauf Bedacht genommen, und nach der Ursache der Vielheit dieses übrigen Seienden geforscht, so hätte er diese Ursache eingesehen, nämlich (über diese Bedeutung von καὶ s. die Anm. zu VII, 12, 10.) τὸ ἐν ἐκείνοις (sc. αἴτιον), worunter Arist. ohne Zweifel die ὕλη versteht. Die ὕλη ist der wahre Grund davon, dass das Seiende aller Art ein Vieles ist (vgl. XII, 8, 24 u. d. Anm. z. d. St.). Zwar hat jedes Ding seine besondere ὕλη, aber der Analogie nach ist, wie Met. XII, 4 und 5 gezeigt worden, die materielle Ursache eine und dieselbe. (Ist nicht vielleicht τὸ γὰρ αὐτὸ κατ' ἀνάλογον αἴτιον zu schreiben?)

19. Statt μία τε φύσις τῶν ὄντων steht unten §. 22 im gleichen Zusammenhange ἀλλ' ἕν τι τῶν ὄντων. Das πρός τι, sagt Arist., ist weder Gegentheil noch Verneinung des ὄν, sondern, ebenso wie das Qualitative oder die Einzelsubstanz, eine unter den übrigen Arten des Seins.

20. Die Platoniker stellen, wie §. 21 näher nachgewiesen wird, viele Arten des Relativen (des πρός τι) auf, ohne diese Vielheit irgend abzuleiten und zu begründen.

21. Das Gleiche Met. XIII, 9, 3.

22. Arist. wiederholt: man muss jeder Art des Seins, um die Vielheit des betreffenden Seienden, des Qualitativen, Quantitativen u. s. f. zu erklären, ein potenzielles Sein zu Grunde legen. Die Potenzialität oder die Materie ist der Grund, dass jede Art des Seins ein Vieles ist. Τὸ δυνάμει ποσὸν καὶ τὸ δυνάμει ποιὸν καὶ ὅλως ἡ ἑκάστε ὕλη ἐστὶν αἰτία τῦ πολλὰ εἶναι τὰ εἰρημένα Alex. 788, 25. — Plato seinerseits setzte als solches Potenzielles (als δυνάμει τόδε) das Relative, indem er nämlich das Grosse und Kleine, was ein Relatives ist — nach 1, 17., zum zweiten Prinzip machte). — Bekker's ὀσίᾳ ist augenscheinlich unrichtig: es ist, wie auch Alex. 788, 28 gelesen hat, ὀσία zu schreiben, als Beisatz zu τόδε, nicht zu δυνάμει.

24. ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν — d. h. ἐπὶ τῶν συμβεβηκότων. Ἔχει ἐπίστασιν steht hier, wie sonst ἔχει ἀπορίαν.

25. *ἀλλ' ἐπὶ τῶν τόδε τι ἔχει τινὰ λόγον καὶ ἀπορίαν, πῶς πολλαὶ αἱ ὀσίαι· ὀ γὰρ ὑγιὴς ἡ τῦ Πλάτωνος λύσις τὸ ἄνισον αἰτιωμένυ. ἀπορίαν ἂν ἔχει πῶς πολλὰ τὸ τόδε τι καὶ ἡ ὀσία ἐστίν, εἰ μὴ θήσομεν εἶναι καὶ τὸ τόδε τι εἶδός τι καὶ φύσιν τινὰ τοιαύτην, δηλονότι ὕλην τοιαύτην δυνάμει ὀσαν τὸ εἶδος*, Alex. 790, 13.

26. Nach Plato sind die Ideen oder die Substanzen Zahlen, also ein Quantitatives. Indem also Plato die Vielheit der Einzelsubstanzen (*πῶς καὶ διὰ τί πολλὰ τὰ ὄντα*) nachzuweisen bestrebt ist, hat er in der That nur die Vielheit des Quantitativen (*πῶς ποσὰ πολλά*) nachgewiesen. Nun sind aber die Einzelsubstanz (*τὸ τόδε, τὸ τί ἐστιν*) und das Quantitative etwas Verschiedenes: Plato lässt also gerade das unerklärt, was er erklären will, nämlich *ἐκ τίνος τὸ τί ἐστιν καὶ πῶς αὐτὸ πολλά* (§. 27).

29. Statt *τοῖς ὀσιν* schreibt Bonitz a. a. O. S. 127 *ὡς εἰσίν*, unter Vergleichung von *ὡς εἰσίν* (§. 28), *ὡς ἔστι* (§. 30). Allein der überlieferte Text lässt sich rechtfertigen. Man übersetze (mit Winckelmann, Jahrb. für Philol. u. Pädag. Band XXXIX, S. 293): „In den Augen dessen, der sie (die Zahlen) als Ideen setzt, gewähren sie für das Seiende eine Art Ursache (des Seins).“ Vgl. Met. I, 7, 5: *τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ τῶν ἄλλων τὰ εἴδη παρέχονται.* Allerdings handelt es sich im vorliegenden Zusammenhange hinsichtlich der Zahlen um den Beweis ihrer Realität: allein diese Frage hängt zusammen mit der andern Frage, wozu sie nützen.

31. *καθάπερ ἐλέχθη* — Met. XIII, 2. 3. Hier ist gezeigt worden, dass das Mathematische *ἐξ ἀφαιρέσεως* ist, und dass es nicht nöthig ist, dasselbe zu abgesonderter Existenz zu erheben (*χωρίζειν*), damit die Lehrsätze der Mathematiker darauf Anwendung finden (vgl. XIV, 3, 6.).

Cap. 3.

Kritische Bemerkungen über die verschiedenen Zahlentheorieen.

1. Ueber die Bedeutung von *ἔκθεσις* vgl. d. Anm. zu I, 9, 41. VII, 6, 13. Uebrigens ist die Construction des Satzes anstössig: *λαμβάνειν* kann nur von *κατὰ* abhängig sein, dann darf aber der Artikel nicht fehlen. Bonitz a. a. O. S. 128 schreibt daher *κατὰ τὸ τὴν ἔκθεσιν — — λαμβάνειν*, was die leichteste und einfachste

Abhülfe ist. Es lassen sich noch manche andere Verbesserungen denken. Man streiche z. B. λαμβάνειν, das wohl die Nachbesserung eines Abschreibers sein könnte, und Alles ist in der Ordnung. Ein gleiches κατὰ τὴν ἔκθεσιν Met. VII, 6, 13. — Anders Breier, der (N. Jen. Litt.Z. 1843. S. 887) zu schreiben vorschlägt διὰ τὸ κατὰ τὴν ἔκθεσιν κτλ. Winckelmann (Jahrb. für Philol. u. Pädag. Band XXXIX, S. 293) nimmt dagegen die Vulgate in Schutz, indem er folgendermassen construirt: πειρῶνταί γε λέγειν πῶς καὶ διὰ τί κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἑκάστε τὸ ἕν τι ἕκαστον παρὰ τὰ πολλὰ λαμβάνειν ἐστίν, d. h. „sie versuchen zu sagen, wie und warum man mittelst der ἔκθεσις des Einzelnen (nämlich der einzelnen Allgemeinheit) jedes Einzelne als Einheit neben dem Vielen fassen kann."

Im Folgenden schreibt Bonitz mit veränderter Accentuation διὰ τί ἔστιν, (falls man nicht lieber ὄν τι statt ἕν τι lesen wolle), da die Existenz der Idealzahlen es ist, um die sich die ganze Beweisführung der Gegner, die Arist. hier bestreitet, dreht.

2. Vgl. Met. I, 5, 2 ff. — Unter ἁρμονία versteht Alexander die musikalische Harmonie, und übersetzt: „weil die Qualitäten der Zahlen zukommen der musikalischen Harmonie, ferner dem Himmel und vielem Anderem, liessen sie die Dinge aus Zahlen bestehen." Vgl. I, 5, 3: ἔτι τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τὰς λόγες κτλ.

3. Vgl. über diese Ansicht d. Anm. zu XIII, 6, 12. Diejenigen, sagt Arist., die nur die mathematische Zahl annehmen, sie jedoch von den Sinnendingen trennen, können vermöge ihrer Voraussetzungen nichts dergleichen behaupten, wie Plato und die Pythagoreer, (nichts, wie Plato, da sie die Idealzahlen verwerfen, nichts wie die Pythagoreer, da sie die Zahlen von den Dingen trennen). Sondern sie berufen sich zu Gunsten ihrer Ansicht darauf, dass keine Wissenschaft des Mathematischen möglich wäre, wenn die Zahlen nicht als fürsichseiende Substanzen existiren würden (ἀλλ' ὅτι ὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο).

4. καθάπερ εἴπομεν πρότερον — Met. XIII, 2. 3.

5. Vgl. Met. I, 8, 28 u. d. Anm. z. d. St.

6. ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, d. h. weil, nach ihrer Meinung, die mathematischen Axiome, die ein Apodiktisches und Unwandelbares sind, auf das Mathematische, wenn dieses ein

Sinnliches, also Fliessendes und Veränderliches wäre, nicht zutreffen würden.

7. ὃ ἄρτι ἠπορήθη — nämlich in §. 4.

8. Diese τινὲς sind dieselben, die auch III, 5, 1 ff. VII, 2, 3 und sonst aufgeführt werden. Vgl. die Anmerkungen zu diesen beiden Stellen.

11. Den gleichen Vorwurf erhebt Arist. XII, 10, 22. Aus dieser mit der unsrigen nahe verwandten und zum Theil wörtlich übereinstimmenden Stelle geht zugleich hervor, dass auch die vorliegende Stelle auf Speusipp geht. Was besonders die Worte μὴ ὄντος τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ betrifft, so erklären sie sich ganz aus Met. VII, 2, 5: Σπεύσιππος ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας τίθησιν ἄλλας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν, ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς. Ist dem so, so ist unsere Stelle, indem sie die von Speusipp behauptete gegenseitige Fremdheit der verschiedenen Klassen von Substanzen τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις zuschreibt, ein wichtiger Beleg dafür, dass diejenige Ansicht, die nur die mathematische Zahl annahm unter Verwerfung der idealen, dem Speusipp (und nicht dem Xenokrates) angehört. Vgl. die Anm. zu XIII, 6, 12.

12. Ueber den Ausdruck ἐπεισοδιώδης ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία vgl. die Anm. zu XII, 10, 22.

13. ἐκφεύγει τοῦτο — nämlich τὸ ἐπεισοδιώδη τὴν φύσιν ποιεῖν. Zum Uebrigen vgl. d. Anm. zu XIII, 8, 39. 9, 3. — Unter τοῖς τὰς ἰδέας τιθεμένοις in unserer Stelle versteht Arist. nicht den Plato selbst: (Plato wird §. 16 ausdrücklich von ihnen unterschieden): sondern wahrscheinlich diejenigen, welche die Idealzahlen und die mathematischen Zahlen identificirten (οἱ προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τὰ μαθηματικά). Auch war die platonische Ableitung der Grössen eine andere, nämlich diejenige, welche Met. I, 9, 33. XIII, 9, 3 dargestellt ist.

14. ταῦτα — nämlich τὰ μεγέθη τὰ ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἀριθμῶν γεννώμενα.

15. Ueber μακροποιεῖν vgl. d. Anm. zu XIII, 8, 15.

16. οἱ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες geht natürlich auf Plato (vgl. XIII, 6, 12.), wie auch das κατ' ἐκεῖνον in §. 19 beweist. — Das unverständliche ἄλλον nach μαθηματικὸν hatte Tren-

DELENBURG Plat. de id. et num. doctr. S. 72 streichen oder in Klammern setzen wollen: ZELLER, plat. Stud. S. 239 hat einfach durch veränderte Interpunction geholfen, indem er schreibt *καὶ τὸν μαθηματικὸν ἄλλον, ὐδαμῶς κτλ.* — eine evidente Verbesserung, der auch BONITZ Obs. crit. S. 26 zustimmt.

17. Aus was soll — fragt Arist. — die mathematische Zahl nach Plato sein? Aus dem Grossen und Kleinen? — Allein dann wäre sie mit der Idealzahl identisch. Aus einem andern Grossen und Kleinen erzeugt Plato die Grössen (mit Alex. 796, 11 und Bessarion ist *γὰρ* zu streichen, und zu lesen *ἐξ ἄλλυ δέ τινος μικρῦ καὶ μεγάλυ τὰ μεγέθη ποιεῖ*): aus diesem Grossen und Kleinen kann sie also auch nicht sein. Würde man nun für die mathematische Zahl ein drittes Grosses und Kleines aufstellen (*εἰ ἕτερόν τι μέγα καὶ μικρὸν ἐρεῖ*), so würde man eine Mehrheit von Elementen bekommen, und auch das Eins, das formelle Prinzip, müsste alsdann in eine entsprechende Mehrheit getheilt werden. Und doch soll — trotz aller dieser Unmöglichkeiten — die Zahl nur aus dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit haben werden können!

20. Ueber den *μακρὸς λόγος* des Simonides vgl. GAISFORD, Poet. min. graec. III, S. 199. fragm. CLXII und S. 203. fragm. CXCIV., ferner WELCKER, Simonidis Amorg. quae supersunt, fragm. 15 (auch im Rhein. Mus. III, 3. S. 429) und BERGK, poet. lyr. graec. S. 506 (oder Simonid. Jambogr. fragm. 9). GAISFORD, zwischen dem Meliker und dem Jambographen noch nicht unterscheidend, begnügt sich, unsere Stelle anzumerken, ohne ihr eine weitere Beziehung zu geben. WELCKER schreibt sie dem Jambographen Simonides zu, und bezieht sie auf dessen Schol. Eurip. Phoen. p. 215 aufbewahrten Vers: *τί ταῦτα διὰ μακρῶν λόγων ἀνέδραμον.* Alexander bemerkt zu unserer Stelle: *ὁ Σιμωνίδης ἐν τοῖς λόγοις, ὓς Ἀτάκτυς ἐπιγράφει, μιμεῖται καὶ λέγει ὓς εἰκός ἐστι λόγυς λέγειν δύλυς ἐπταικότας πρὸς δεσπότας ἐξετάζοντας αὐτὺς τίνος ἕνεκα ταῦτα ἐπταίκασι; καὶ ποιεῖ αὐτὺς ἀπολογυμένυς λέγειν πάνυ μακρὰ καὶ πολλά, ὐδὲν δὲ ὑγιὲς ἢ πιθανόν, ἀλλὰ πᾶν τὸ ἐπιφερόμενον ἐναντίον τῷ προφρασθέντι* 797, 9.

Den *λόγος μακρὸς τῶν δύλων* erwähnt Arist. im gleichen Sinne auch Rhet. III, 14. 1415, b, 22: *καὶ οἱ πονηρὸν τὸ πρᾶγμα ἔχοντες* (pflegen sich einer langen Vorrede zu bedienen): *πανταχῦ γὰρ βέλ-*

τιον διατρίβειν ἢ ἐν τῷ πράγματι. διὸ οἱ δοῦλοι οὐ τὰ ἐρωτώμενα λέγουσιν ἀλλὰ τὰ κύκλῳ, καὶ προοιμιάζονται.

21. Der Terminus ὁ ἀριθμὸς ὁ ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενος ist erläutert in der Anm. zu XIII, 8, 27. Es ist dasselbe, wenn Arist. nicht selten sagt, die δυὰς ἀόριστος sei δυοποιός XIII, 7, 31. 8, 25.

22. Die Idealzahlen sind ewig: es ist aber ungereimt, Ewiges aus höheren Prinzipen (aus dem Eins und dem Grossen und Kleinen) entstehen zu lassen (γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων). Denn ewig sein, heisst, ungeworden sein. Die Idealzahlen sind also Beides, geworden und ungeworden. Was ferner die Pythagoreer betrifft, so kann es keine Frage sein, ob nach ihnen das Seiende ein Entstehen hat oder nicht. Klärlich behaupten sie das Erstere selbst von den Prinzipen.

Ueber die Bildung des ersten ausgedehnten Eins scheinen unter den Pythagoreern verschiedene Annahmen geherrscht zu haben, über die jedoch schon die griechischen Ausleger nichts Näheres zu sagen wissen. Vgl. auch XIII, 6, 13: ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν (οἱ Πυθ.). Die Einen liessen es entstehen durch Vermittlung der Fläche, ἐξ ἐπιπέδων, Andere durch Vermittlung der Farbe (d. h. der ersten Beschaffenheit), Andere aus einem Samen (vgl. XIV, 5, 8.). Vgl. Brandis, Rhein. Mus. 1828, 2, S. 225 f. und Gr.-röm. Philosophie I, 489. Das beigefügte εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν ist Ausdruck des Unwillens.

23. Der überlieferte Text δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου enthält sowohl eine thatsächliche Unrichtigkeit, als einen logischen Widerspruch: das Erstere, sofern eine Prüfung der pythagoreischen Lehre περὶ φύσεως im Folgenden nirgends angestellt wird; das Letztere, sofern der logische Gegensatz von ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου kein anderer sein kann, als der: ἐξετάζειν αὐτοὺς ἐν ἄλλοις oder ἑτέροις (anderwärts). Und zwar zeigt das gleich folgende τὰς γὰρ ἐν τοῖς ἀκινήτοις ζητοῦμεν ἀρχάς, dass diese anderweitige Untersuchung da anzustellen ist, wo αἱ τῶν κινητῶν ἀρχαὶ ζητοῦνται, d. h. in derjenigen Wissenschaft, deren Gegenstand die φυσική ist (vgl. Met. VI, 1.). Und in der That wird in den physischen Büchern, namentlich in der Schrift de coelo, die Kosmologie der Pythagoreer untersucht und geprüft. Ich trage daher kein Bedenken, statt ἐξετ. τι περὶ φ. zu schreiben ἐξετ. ἐν τοῖς περὶ φ. Das einzuschaltende ἐν konnte leicht durch die Endung von ἐξετάζειν

verschlungen werden, und τι in τοῖς zu verändern, geht um so leichter an, als Alexander τὰς gelesen hat, eine Lesart, die (bei Alexanders Erklärung) den Uebelständen der Vulgata zwar in etwas abhilft, aber doch dem logischen und grammatischen Zusammenhang nicht völlig entspricht. — Ueber das Fehlen der Partikel μὲν s. zu I, 1, 18; über κοσμοποιεῖν die Bem. zu I, 4, 7; über μέθοδος die Bem. zu I, 2, 27.

Cap. 4.

Das Verhältniss der Prinzipe zur Idee des Guten.

1. ἐξ ἀνίσων ἰσασθέντων — vgl. d. Anm. zu XIII, 7, 9.

2. Gegen Diejenigen, die etwa einwenden könnten, das Entstehen der Zahlen aus dem Grossen und Kleinen sei im Sinne Platos nicht ein zeitlicher, sondern begrifflich-genetischer Process, angestellt τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν, ähnlich wie man geometrische Figuren nach und nach entstehen lasse, ohne damit die Vorstellung einer zeitlichen Aufeinanderfolge zu verbinden (— dass die Vertheidiger Platos diesen Einwand zu Gunsten seiner mythischen Darstellungsweise geltend machten, sieht man aus de coel. I, 10. 279, b. f., wozu Zeller, plat. Stud. S. 210 zu vergleichen), besteht Arist. darauf, dass die platonische Darstellung nur an einen zeitlichen Process denken lasse.

3. Das Problem, das Arist. aufstellt, und das er schon XII, 7, 19 f. angeregt hatte, ist diess: Ist schon das Prinzip oder das Erste auch das Vollkommenste und Beste, oder ist beides von einander getrennt wie Anfangspunkt und Resultat? Die Ansichten der bisherigen Philosophen sind getheilt. Die Einen glauben das Prinzip oder den Grund der Dinge für das Unvollkommenste ansehen zu müssen, und lassen erst in allmäliger Entwicklung das Vollkommenere daraus hervorgehen, setzen also das höchste Gute (das Absolute) als letztes Resultat ans Ende (§. 4). Die Andern (darunter Arist. selbst) setzen das Prinzip, das Erste, zugleich als das Beste und Vollendetste (§. 7 ff.) — Vgl. Schelling, Gottheiten von Samothrace S. 24 ff.

4. Vgl. XII, 7, 19 u. d. Anm. dazu. — Anders, als in meiner Uebersetzung und von Biese (Philosophie des Arist. I, 603) geschehen ist, verbindet die Anfangsworte unseres §. Winckelmann (Jahrb. für Phil. u. Päd. Band XXXIX, S. 287), indem er übersetzt: „Die

Theologen (nämlich die §. 6 genannten) scheinen mit Einigen von den Neueren (den Pythagoreern und Speusipp) übereinzustimmen."

5. Bonitz a. a. O. S. 59 schreibt τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι, τὸ εὖ (statt τὸ ἕν) ἀρχήν — eine Aenderung, die auf den ersten Anblick viel Bestechendes hat, der ich aber doch bei weiterer Ueberlegung nicht zustimmen kann. Das Gute setzte als Prinzip auch Aristoteles selbst (vgl. XII, 10, 1 f. XIV, 4, 9 f.): also nicht denen, die das Gute als Prinzip setzen, stösst nach seiner Ansicht eine ἀληθινὴ δυσχέρεια auf, sondern nur Denjenigen unter ihnen, die das Eins (τὸ ἕν) als Urgutes setzen. Die Bonitz'sche Lesart wäre nur dann in ihrem Recht, wenn die τὸ εὖ ἀρχὴν λέγοντες und die τὸ ἓν ἀρχὴν λέγοντες identisch wären, wenn sonst Niemand, ausser den Letztern, das Gute als Prinzip gesetzt hätte. Denn diess müsste der Fall sein, damit Arist. das Recht hätte, denen, die das Gute als Prinzip setzen, ohne Weiteres Diejenigen zu substituiren, die das Eins als Prinzip gesetzt haben. Allein (nach §. 7 ff.) sind die τὸ ἓν λέγοντες ἀρχὴν nur ein Theil derer, die τὸ εὖ τιθέασιν. — Der überlieferte Text ist eine leicht erklärliche Brachylogie.

6. Der Inhalt des §. wäre deutlicher ausgedrückt, wenn er die umgekehrte Wendung hätte: ᾗ πρώτους τιθέασι οὐ τοὺς βασιλεύοντας, οἷον τὸν Δία, ἀλλὰ κτλ. — Arist. führt als Zeugen für diejenige Ansicht, die das Beste nicht als Erstes, sondern als Letztes setzt, auch die alten Dichter an, sofern sie das Gute, die ordnende, intelligente Herrschaft des Zeus nicht an die Spitze, sondern an den Schluss ihrer kosmogonischen Entwicklungsperioden stellen, und zum Ersten, zur ἀρχή vielmehr einen chaotischen Urzustand, den finstern Urgrund (die Nacht, das Chaos u. s. f.) machen. — Arist. unterscheidet, wie man aus dem Wechsel von καὶ und ἢ sieht, drei Ansichten, 1) νύκτα καὶ οὐρανόν, 2) χάος, 3) ὠκεανόν. — Hinsichtlich der Nacht und des Chaos vgl. d. Anm. zu XII, 6, 9., hinsichtlich des Okeanos d. Anm. zu I, 3, 9. Alexander 800, 9 ff. bezieht Alles auf Orpheus; ebenso Syrian 339, 5 ff. und vollständiger bei Lobeck, Aglaoph. S. 577. Auch Brandis, gr.-röm. Philosophie I, 59. 65. 69 f. ist, ihnen beistimmend, der Ansicht, dass unsere Stelle nicht auf die homerische oder hesiodische, sondern auf die orphische Lehre sich beziehe. Allein die fünf Prinzipe, die unser §. aufzählt, als successive Entwicklungsstufen aufzufassen, wie Alex.

thut (800, 13: *πρῶτον μὲν κατ' Ὀρφέα τὸ Χάος γέγονεν, εἶθ' ὁ Ὠκεανός, τρίτον Νύξ, τέταρτον ὁ Οὐρανός, εἶθ' ὁ Ζεύς*: andere Gewährsmänner zählen anders, vgl. Lobeck a. a. O.), verbietet die Partikel *ἤ*. *Νύκτα καὶ Οὐρανὸν* scheint allerdings auf die orphische Kosmogonie gehen, in der (nach den meisten Angaben) diese beiden Urwesen voranstehen; allein das Chaos geht wohl auf Hesiod und der Okeanos auf Homer.

7. Den „Wechsel der Weltbeherrscher" bezieht Alex. gleichfalls auf die orphische Lehre: *πρῶτον μὲν γὰρ βασίλευσε περίκλυτος Ἠρικεπαῖος, φησὶν ἡ ποίησις, μεθ' ὃν Νὺξ σκῆπτρον ἔχεσ' ἐν χερσὶν ἀριπρεπὲς Ἠρικεπαίυ, μεθ' ἣν Οὐρανός, ὃς πρῶτος βασίλευσε θεῶν μετὰ μητέρα Νύκτα* 800, 18. Doch ist diess nicht gerade nöthig: es reicht hin an die Göttersuccession der gewöhnlichen Mythologie zu denken.

Als Zeugen für die entgegengesetzte Ansicht, die den letzten Grund oder das zeugende Prinzip der Dinge nicht als das Niedrigste und Unentwickeltste, sondern als das Beste und Vollkommenste fasst, führt Arist. einen der „gemischten" Theologen, den Pherecydes auf. Pherecydes stellte, abweichend von den eben besprochenen kosmogonischen Systemen, den Zeus an die Spitze seiner Kosmologie. Die Anfangsworte seiner Schrift, die Diog. L. I, 119 aufbewahrt hat, lauten: *Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν.* Ebenso Damasc. de princ. S. 384: *Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζῆνα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς.* Mehr bei Sturz, Pherec. fragm. S. 40 ff. und Creuzer, Symbolik und Mythologie I, 28. Und zwar scheint Pherecydes, so weit sich aus den Bruchstücken seiner Schrift schliessen lässt, dem Zeus eine schöpferisch bildende, intelligente Wirksamkeit zugeschrieben zu haben, vgl. Brandis, gr.-röm. Philosophie I, 82 f.

Als Vertreter der gleichen Ansicht nennt Arist. ferner die Magier. In welchem Sinne, ergibt sich aus Diog. Laert. Prooem. §. 8: *Ἀριστοτέλης ἐν τῷ πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας φησὶ καὶ πρεσβυτέρυς εἶναι τὺς Μάγυς τῶν Αἰγυπτίων. καὶ δύο κατ' αὐτὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. φησὶ δὲ τῦτο καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων, καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ Περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.* Agath. Hist. II, 24. S. 118. Nieb.: *νῦν δὲ ὡς τὰ πολλὰ*

τοῖς Μανιχαίοις καλουμένοις ξυμφέρονται (οἱ Πέρσαι), ἐς ὅσον δύο τὰς πρώτας ἡγεῖσθαι ἀρχάς, τὴν μὲν ἀγαθήν τε ἅμα καὶ τὰ κάλλιστα τῶν ὄντων ἀποκυήσασαν, ἐναντίως δὲ κατ' ἄμφω ἔχουσαν τὴν ἑτέραν. τὸν μὲν ἀγαθὸν εἴτε θεὸν εἴτε δημιουργὸν Ὠρμισδάσδην ἀποκαλοῦσιν, Ἀριμάνης δὲ ὄνομα τῷ κακίστῳ καὶ ὀλεθρίῳ. Mehr bei Damasc. de princip. S. 384. Plut. de Iside c. 46. Phot. Bibl. cod. 81. S. 83. Bekker. Sofern also die zoroastrische Glaubenslehre das eine ihrer beiden Grundprinzipe als guten Geist (ἀγαθὸν δαίμονα) fasst, rechnet sie Arist. derjenigen Ansicht zu, die das Prinzip zugleich als Gutes setzt (τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόασιν). Die Folgerungen, die Röth, Gesch. d. abendländ. Philosophie I, 392 aus unserer Stelle zieht, indem er sie als Zeugniss für den Monismus der zoroastrischen Lehre benützt, sind unbegründet, und widersprechen den bestimmten Angaben des Arist. bei Diog. Laert. Wird ja doch im Folgenden auch Empedokles als Vertreter derselben Ansicht aufgeführt, obwohl er gleichfalls zwei entgegengesetzte ursächliche Prinzipe, ein gutes und ein böses (Met. I, 4, 5: τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν nach aristotelischer Ausdeutung) an die Spitze stellt. — Arist. fasst auch in der vorliegenden Stelle, wie oben XII, 10, 10., die empedokleische Freundschaft als στοιχεῖον, in ausdrücklichem Gegensatz gegen den Begriff der ἀρχή. Vgl. d. Anm. zur angef. St. Ueber den Unterschied von στοιχεῖον und ἀρχὴ s. d. Anm. z. XII, 4, 9.

8. Die ἀκίνητοι οὐσίαι sind natürlich die Ideen oder Idealzahlen. — Dass die Textworte des §. verdorben oder lückenhaft sind, leuchtet auf den ersten Anblick ein, vgl. Zeller, plat. Stud. S. 277. Erstlich folgt auf das οἱ μὲν weder ausdrücklich, noch dem Sinn nach ein οἱ δέ, zweitens setzt der beschränkende Satz οὐσίαν μέντοι voraus, dass zuvor von Solchen die Rede war, welche die absolute Identität des Eins und des Guten läugneten, drittens zeigt das folgende ποτέρως, dass zuvor zwei entgegengesetzte Ansichten aufgestellt worden. Aus den griechischen Auslegern ist kein besserer Text zu schöpfen, da schon Alex. den jetzigen gehabt hat. Vielleicht steckt in εἶναι, das fehlen kann, ein οἱ δ' οὖ (oder οὐκ). Der Sinn ist jedenfalls: die Einen unter den Anhängern der Ideenlehre halten das Eins-an-sich und das Gute-an-sich für identisch, die Andern (von denen §. 14 weiter die Rede ist) identificiren beides

nicht, halten jedoch das Eins für das wesentlichste Element des Guten.

Urheber der erstern Ansicht ist aller Wahrscheinlichkeit nach Plato: vgl. Met. I, 6, 17. Aristox. Harm. II. p. 30. Meib. An die Megariker, die gleichfalls das Eins mit dem Guten identificirt haben, ist in der vorliegenden Stelle wohl schwerlich zu denken.

9. Aristoteles ist im Grundsatz ganz damit einverstanden, das höchste Prinzip als das Gute zu bestimmen, tadelt aber, dass die Platoniker das Eins zum Prinzip und zum Urguten machen. Weder das Eins noch überhaupt ein Element der Zahl könne Prinzip und Urgutes sein, denn da würden alle Einheiten und Zahlen, somit, da die Ideen Zahlen sind, die Ideen von allen Dingen etwas Gutes sein, die Materie dagegen oder die Vielheit müsste als das Prinzip des Bösen bestimmt werden, woraus folgen würde, dass das Böse der Ort des Guten und das potenziell Gute sei, und dass es nach dem Prinzip seiner eigenen Auflösung Verlangen trage.

10. *τὴν ἀρχὴν* ist Subject, *τοιαύτην* Prädikat. Wesswegen übersetzt werden muss: „es hat daher allen Schein der Wahrheit, zu behaupten, dass das Prinzip ein solches (nämlich das Gute) sei."

11. Diejenigen, die das Eins zwar erstes Prinzip sein lassen, jedoch nur Prinzip der arithmetischen Zahl, (unter Aufgebung, wie man dazu denken muss, der Idealzahl), sind dieselben, deren Theorie Arist. XIII, 6, 12 (vgl. d. Anm. z. d. St.) unter den vier Hauptansichten über das Mathematische aufführt, und von denen er XIII, 8, 8 ausdrücklich bemerkt, dass sie, die Ideen und Idealzahlen verwerfend, und nur die mathematischen Zahlen anerkennend als Prinzip derselben das Eins gesetzt hätten. Wahrscheinlich ist, wie zu XIII, 6, 12 nachgewiesen worden, Speusipp der Urheber dieser Theorie.

Trendelenburg Plat. de id. et num. doctr. S. 99 Anm. beanstandet, auf Alexanders Auslegung gestützt, den Text unserer Stelle: gegen ihn Zeller, plat. Stud. S. 278. Meine Meinung ist folgende. Allerdings ist nicht leicht abzusehen, wie die fragliche *δυσχέρεια* dadurch vermieden werden soll, dass das Eins als Prinzip nur der mathematischen Zahl gesetzt wird: allein es ist ja auch gar nicht nöthig, die Worte *οἱ τὸ ἓν ὁμολογοῦντες — μαθηματικῶ* so zu fassen, als ob in ihnen die Art und Weise angegeben sei, in welcher die

Schwierigkeit vermieden werde: sie können auch nur nähere Bestimmung zu *ἔνιοι*, gleichsam eine beigefügte historische Notiz sein. Ist unter den *ἔνιοι* Speusipp zu verstehen, und ist der Urheber der in §. 14 angeführten Ansicht gleichfalls Speusipp, so stellt sich ein ganz anderer Zusammenhang heraus: jene *ἔνιοι* sind alsdann dadurch der fraglichen Schwierigkeit entgangen, dass sie die Identität des Eins und des Guten aufhoben.

12. *εἰ τῶν ἀγαθῶν μόνον*, z. B. *τῶν ἀρετῶν*, überhaupt *τῶν ποιοτήτων*.

14. Ebendesswegen, um nicht das Böse zum Wesen der Vielheit machen zu müssen, gab ein Anderer die Identität des Eins und des Guten auf. Der Urheber dieser Ansicht ist nach Alexander 802, 6 und Syrian 340, 23 Speusipp. Diese Angabe ist nicht unwahrscheinlich, da (worauf Zeller, plat. Stud. S. 278 aufmerksam macht) Speusipp auch nach Eth. Nic. I, 4. 1096, b, 5 ff. das Eins nur in der Reihe der verschiedenen Güter aufzählte. Dass Speusipp das Gute (Vollkommene) nicht ins Prinzip gesetzt hat, sagt Arist. auch Met. XII, 7, 10: vgl. Krische, Forschungen I, 255.

15. *εἰ δὲ* statt *οἱ δὲ* vermuthet nicht ohne Schein Brandis, Rhein. Mus. 1828, 2, S. 230. Anm. 79. — Zum Folgenden vergleiche Met. XII, 10, 8: *ἔτι ἅπαντα τῦ φαύλυ μεθέξει ἔξω τῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων.* — Den Zahlen ist mehr Böses beigemischt (*μᾶλλον ἀκράτυ μετέχυσι τῦ κακῦ*) als den Grössen, da sie unmittelbar aus (dem Eins und) dem Bösen gezeugt sind, die Grössen aber nur mittelbar (durch Vermittlung der Zahlen). — Ferner ist alsdann das Böse Ort des Guten, denn die Materie ist Ort der Form. Vgl. zu dem platonisirenden Ausdruck *χώρα* Phys. IV, 2. 209, b, 11: *Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν ὕλην ταὐτόν.* — Ferner: wenn die Materie das Böse ist, so strebt sie nach ihrer eigenen Vernichtung. Denn die Materie strebt nach ihrem Gegentheil, nach der Form, vgl. Phys. 192, a, 18. 23: *ἡ ὕλη πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι τῦ ἀγαθῦ, ὥσπερ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχρὸν καλῦ.* Ebendaselbst macht Arist. die gleiche Einwendung gegen Diejenigen, welche die Materie (und nicht die *στέρησις*) zum Gegensatz der Form machen: *συμβαίνει αὐτοῖς τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς ἑαυτῦ φθορᾶς· — — φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία.*

17. Alle diese Schwierigkeiten ergeben sich, weil die Platoniker 1) *ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιῦσιν*, d. h. das Gute statt zur *ἀρχή*, zum inhaftenden Element der Dinge machen — woraus folgt, dass alle Dinge gut (Güter) sind §. 12. 2) Weil sie *τἀναντία ἀρχὰς ποιῦσι* = §. 13. 14. 15. 3) *ὅτι τὸ ἓν ἀρχήν* = §. 11. 4) *ὅτι ἀριθμὺς τὰς πρώτας ὐσίας* — woraus folgt *τὸ μετέχειν τὺς ἀριθμὺς ἀκράτυ τῦ κακῦ* (§. 15).

Cap. 5.

Weitere Einwendungen gegen die Zahlen.

2. Vgl. XII, 7, 19. 20 u. d. Anm. dazu. Zu *ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτὸ* vgl. VII, 2, 5: *Σπεύσιππος — — ἀπὸ τῦ ἑνὸς ἀρξάμενος*. Das Eins ist nicht einmal ein Seiendes, wenn nichts, was ein *ἀόριστον* und *ἀτελές* ist, ein Seiendes —, das Eins aber ein *ἀτελές* ist. — Die letztere Folgerung gehört ohne Zweifel nicht mehr dem Speusipp, sondern dem Arist. an.

3. Selbst bei den angeführten Beispielen (*ἐνταῦθα*), bei den Thieren und Pflanzen, ist nicht das Unvollkommene und Unentwickelte das Erste, sondern das Vollkommene, nicht der Same, sondern der Mensch. Vgl. d. Anm. zu IX, 8, 9.

6. Die Art und Weise, auf welche die Zahl aus den Elementen (dem Eins und der unbegrenzten Zweiheit oder dem Vielen) entsteht, lassen die Platoniker ganz im Unklaren. Entsteht sie durch Mischung der beiden Elemente? Unmöglich. Oder durch mechanische Zusammensetzung (*συνθέσει*) derselben? Auch nicht, denn sie müssen alsdann eine örtliche Lage haben, und man würde in diesem Fall die Theile, aus denen das Zusammengesetzte (die Zahl) besteht (das Eins und das Viele) unterscheiden können (*χωρίς ὁ νοῶν νοήσει τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος*). Die Zahl wäre alsdann eben diess, ein zusammengefügtes Nebeneinander der Einheit und der Vielheit.

7. „*ὧν ἐστὶ γένεσις*“ *τυτέστιν ἅπερ τεχνητά ἐστιν· γένεσιν γὰρ νῦν τὴν τέχνην ἐκάλεσεν* Alex. 804, 12.

8. Auch nicht, wie aus einem Samen, entstehen die Zahlen aus den beiden Elementen (dem Eins und dem Vielen). Denn der Same muss erst zu Grund gehen, um Baum, Mensch u. s. f. zu

werden: das Eins aber als ein Untheilbares, also Unveränderliches kann das unmöglich; es kann nichts davon wegkommen.

Auch nicht ὡς ἐξ ἐναντίων μὴ ὑπομενόντων werden die Zahlen aus den beiden Elementen. Denn das Werden aus Entgegengesetztem ist nur möglich unter Voraussetzung eines den Gegensätzen zu Grunde liegenden Substrats, in welchem das Werden vorgeht, (vgl. Phys. I, 7 ff.). Ist also die Zahl aus Entgegengesetztem (dem Eins und Vielen, oder Eins und Ungleichen), so müsste noch existiren (offenbar ist ἔσται ἄρα zu schreiben) ἕτερόν τι ἐξ ὃ ὑπομένοντος καὶ θατέρε τῦ ἑνός ἐστιν ἢ γέγονεν ὁ ἀριθμός.

10. Ferner: was aus Entgegengesetztem entsteht oder besteht, geht zu Grund: warum sollte diess bei der Zahl nicht auch der Fall sein, wenn sie doch aus Entgegengesetztem entsteht! Das Entgegengesetzte richtet immer sein Entgegengesetztes zu Grund (vgl. 4, 15: φθαρτικὸν τῦ ἐναντίε τὸ ἐναντίον). Richtet doch der Streit des Empedokles den Spairos (τὸ μῖγμα — vgl. d. Anm. zu XII, 2, 5.) zu Grund, obwohl er nicht einmal Gegensatz desselben ist: wie viel mehr wird diess der Fall sein bei den entschiedenen Gegensätzen des Eins und des Vielen.

12. Arist. klagt, dass die Platoniker sich nicht darüber aussprechen, in welcher der beiden denkbaren Arten (ὁποτέρως) die Zahlen Ursachen des Wesens seien, ob als Grenzen (πότερον ὡς ὅροι) oder als arithmetische Formel des Mischungsverhältnisses (als λόγος μίξεως) (§. 13). Das Punktum nach φυτῶν ist daher gegen den Sinn.

Ὅροι steht doppelsinnig. Das gleichfolgende Beispiel οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν gibt ihm die Bedeutung „Grenze.“ Vgl. Met. III, 5, 4: (nach der Ansicht der Pythagoreer ist) τὸ σῶμα ἧττον ἐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς καὶ ἡ γραμμὴ τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τέτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα. VII, 2, 3: δοκεῖ τισὶν τὰ τῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι ἐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. XIV, 3, 8. Allein diese Bedeutung „Grenze“ passt nicht gut zum zweiten Beispiel, dem Verfahren des Eurytus. Hier würde eher die Uebersetzung „Definition“ oder „Wesensbestimmung“ passen. Da jedoch ὅροι nicht (wie Brandis anzunehmen scheint Rhein. Mus. 1828, S. 235) beide Bedeutungen zumal haben kann, obwohl sie nahe an ein-

ander grenzen, so muss man bei der erstern stehen bleiben. Unten §. 14 steht dafür οὐσίαι καὶ τῆς μορφῆς αἴτιοι.

Statt μεγεθῶν vermuthet BONITZ obs. crit. S. 27 μηκῶν. Die Punkte nennt Arist. sonst immer Grenzen — nicht der Grösse oder des ausgedehnten Seins, sondern der Linien, und da Alexander 805, 18 und Syrian 342, 9 das fragliche μεγεθῶν mit γραμμῶν übersetzen, so ist es nicht unmöglich, dass sie μηκῶν gelesen haben. Der Ausdruck μῆκος statt γραμμή ist bei Arist. sehr häufig, vgl. Met. I, 9, 42. V, 13, 4. XIII, 9, 3. XIV, 2, 16. 21. 3, 13.

Was Arist. sofort über Eurytus bemerkt, ist einem angeblichen Ausspruche dieses Pythagoreers entnommen. Theophr. Metaph. 312, 15. Brand.: ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὔρυτον διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γὰρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει. Die Bedeutung von ψῆφοι missversteht GRUPPE, wenn er Fragm. des Archytas S. 37 bemerkt: „Eurytus übertrieb die pythagoreische Zahlenphilosophie dahin, dass er jedem Dinge eine besondere Zahl anwies, wesshalb ihn Archytas (GRUPPE liest nämlich λέγει statt λέγειν) mit demjenigen spöttisch zu vergleichen scheint, welcher bei den Volksversammlungen die Stimmsteinchen ordnet und die Stimmenzahl abliest." Ψῆφοι sind hier Rechensteine, Rechenpfennige. Wie für jede Zahl ein besonderer Rechenstein, der das Zeichen dieser Zahl trägt, vorhanden ist, so sah Eurytus in jedem Naturding den Träger einer besondern bestimmten Zahl. — Der Zwischensatz ὥσπερ κτλ., den Alexander ungenau und undeutlich erklärt, scheint verdorben zu sein. Vielleicht ist zu schreiben ὥσπερ οἱ εἰς ἀριθμοὺς ἄγοντες τὰ σχήματα τοῦ τριγώνου καὶ τετραγώνου, (vgl. VII, 11, 7). Wird die Vulgate beibehalten, so hat ἄγειν den Sinn von „beischreiben". Eurytus verfährt, wie diejenigen, welche die Figuren der Kürze wegen mit Zahlen bezeichnen (numeriren).

13. Die zweite Möglichkeit: die Zahlen sind insofern Ursachen der Dinge, als die Dinge Zahlenverhältnisse sind. So ist die musikalische Harmonie ihrem Wesen nach ein Zahlenverhältniss (λόγος ἀριθμῶν). So ist — nach Met. I, 9, 26 — Kallias ein Zahlenverhältniss (λόγος ἐν ἀριθμοῖς), eine arithmetische Proportion von Feuer, Erde, Wasser und Luft, und insofern (könnte man meinen) Zahl.

Dass diess der Sinn des §. ist, geht aus §. 15 und 16 klar hervor, und die durchaus unverständlichen und sinnlosen Worte ἢ ὅτι ὁ λόγος ἢ συμφωνία ἀριθμῶν sind von diesem Gesichtspunkt aus zu verbessern. Gestützt auf die analoge Stelle I, 9, 25: εἰ δ' ὅτι λόγοι ἀριθμῶν τἀνταῦθα, οἷον ἡ συμφωνία hat daher Bonitz a. a. O. S. 27 f. zu lesen vorgeschlagen ἢ ὅτι λόγος ἀριθμῶν ἡ συμφωνία, ὁμοίως κτλ. (ἡ συμφ. statt ἢ σ. liest auch Alex. 806, 14.). Mit Recht; nur scheint mir die Umstellung der Worte nicht gerade gefordert zu sein. Als weitere Belegstelle für den Ausdruck λόγος ἀριθμῶν kann noch angemerkt werden Anal. Post. 90, a, 18: τί ἐστι συμφωνία; λόγος ἀριθμῶν ἐν ὀξεῖ ἢ βαρεῖ. διὰ τί συμφωνεῖ τὸ ὀξὺ τῷ βαρεῖ; διὰ τὸ λόγον ἔχειν ἀριθμῶν τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρύ.

14. Arist. hält entgegen: die Zahl, indem sie das Mischungsverhältniss der Dinge angibt, ist nicht Substanz derselben. Sagte man: das Fleisch ist ein Zahlenverhältniss von Feuer und Erde, zwei Theile Erde, drei Theile Feuer, so ist die Zahl zwei oder drei nicht Wesen und Substanz des Fleisches, sondern nur das quantitative Maas seiner materiellen Bestandtheile. Die Zahl ist immer Zahl von Etwas (ἀεὶ ὁ ἀριθμὸς — τινῶν ἐστιν), bezieht sich immer auf ein gegebenes Substrat (ist ἀριθμὸς ὕλης), ist folglich nicht ἐσία und Ursache des Seins der Dinge. Ebenso Met. I, 9, 25 ff.

Die Worte ὁ δ' ἀριθμὸς ὕλη können unmöglich gesund sein. Nicht nur geben sie an sich keinen befriedigenden Sinn, sondern sie passen namentlich nicht zum vorliegenden Zusammenhang, und widersprechen geradezu dem gleichfolgenden Beispiel, (auch dem ἔτε ὕλη §. 17.). Was nachgewiesen werden soll, ist, dass die Zahl nicht etwas Anundfürsichseiendes, sondern Zahl von etwas (ἀριθμὸς τινῶν) ist. Auch Alexander fasst die Stelle so, indem er folgende Paraphrase gibt: εἰ γὰρ ἡ ἑκάστε ἐσία καὶ τὸ εἶναι ὁ λόγος καὶ τὸ εἶδος αὐτῦ ἐστιν, ὁ δὲ ἀριθμὸς τὸ ποσόν ἐστι τῆς ἑκάςε ὕλης, und sich wiederholend, εἰ δὴ ἕκαστον κατὰ τὸ οἰκεῖον εἶδος λέγεταί τε καὶ ἔστιν, ὁ δ' ἀριθμὸς εἶδος μὲν τῶν πραγμάτων ἐκ ἔςιν, ἔτε μὴν ὕλη, ἀλλὰ τὸ ποσὸν καὶ τὸ μέτρον τῆς ὕλης κτλ. 806, 24 ff. Aus dieser Paraphrase geht jedoch hervor, dass er unmöglich ὁ δ' ἀριθμὸς ὕλη gelesen haben kann. Ich vermuthe, dass ὁ δ' ἀριθμὸς ὕλης (sc. ἀριθμός ἐστιν) zu lesen ist. Auch I, 9, 25 werden die Zahlen λόγοι ὕλης genannt.

Das Folgende ist mit Alexander 806, 35 (dem auch Bonitz beistimmt) so zu interpungiren *οἷον σαρκὸς ἢ ὀστοῦ ἀριθμὸς ἡ οὐσία οὕτω· τρία πυρός, γῆς δὲ δύο.* Nach Alexanders richtiger Bemerkung hat Arist. dieses Beispiel dem Empedokles nachgebildet: vgl. dessen Verse 212 ff. bei Karsten (auch bei Aristot. de anim. 410, a, 3 ff.).

17. *τῷ ποιῆσαι = τῷ αἴτιον ποιητικὸν εἶναι.* Vgl. die Anm. zu I, 1, 3.

Cap. 6.

Gegen die pythagoreische Zahlenallegorie.

1. Die Pythagoreer (oder wen sonst Arist. hier im Auge hat) meinten, die Güte der Dinge hänge von dem Zahlenverhältniss ihrer Mischung ab, und zwar in der Art, dass Alles darauf ankomme, ob die Mischung in gerader oder in ungerader Zahl (*ἐν εὐλογίστῳ ἢ ἐν περιττῷ*) stattfinde, ob in bestimmter Proportion (z. B. 1 : 9) oder nicht, u. dgl. In gerader Zahl z. B. ist das Honigwasser gemischt, wenn zwei Theile Honig und zwei Theile Wasser dazu genommen werden, in ungerader, wenn dort drei, hier zwei. Aristoteles dagegen meint, es sei nicht abzusehen, in wiefern die Güte des Honigwassers von der geraden oder ungeraden Zahl der Mischungstheile abhänge; auf die Zahlformel komme es dabei gar nicht an.

Unter *εὐλόγιστος ἀριθμὸς* versteht Aristoteles die gerade Zahl: *εὐλόγιστον ἀριθμόν φησι τὸν ἄρτιον ὡς εὐδιαίρετον ἐν τοῖς λογισμοῖς καὶ ταῖς διανομαῖς* Alex. 807, 25.

3. Arist. tadelt es ferner, wenn sich die Pythagoreer der Formel bedienen, die Theile müssten dreimal drei (*τρὶς τρία*) gemischt sein. So könne man gar nicht sagen. Man könne sagen, die Mischungstheile verhalten sich wie 3 : 2, aber nicht, das Verhältniss sei 3 . 2. Kurz, die Mischung lässt sich angeben durch Zusammenstellung von Zahlen (*ἐν προσθέσει ἀριθμῶν*), aber nicht durch Multiplication. Warum nicht? Weil bei der Multiplication die Theile gleichartig sein müssen (*τὸ γὰρ αὐτὸ κτλ.*). Das Messende muss von derselben Art sein, wie das Gemessene. Die Reihe a b c zum Beispiel wird, wenn sie gleichartig ist, von a gemessen.

Nicht aber haben Feuer und Wasser (die Mischungstheile des Fleisches) ein und dasselbe Maas.

5. Sind die Dinge Zahlen, so muss es sich nothwendig treffen, dass verschiedene Dinge eine und dieselbe Zahl haben, also identisch sind.

6. Nach *κύβυς* ist mit einem Komma zu interpungiren. Es stehen sich als logische Gegensätze gegenüber *ἀριθμοὶ τετράγωνοι* und *ἀριθμοὶ κύβοι*, *ἀρ. ἴσοι* und *ἄνισοι*. — Hinsichtlich des fehlenden *τὰς μὲν* vor *ἴσυς* vgl. die Anm. zu I, 1, 18.

9. Arist. lässt die Pythagoreer die Gründe angeben, aus denen sie z. B. die Siebenzahl hochstellen und als Ursache setzen. Die Siebenzahl ist nach ihnen eine ursächliche Zahl, weil es sieben sind der Vokale, der Saiten und der Harmonieen (vergl. über das Heptachord in der alten Musik Arist. Probl. XIX, 25., Böckh, über die Bildung der Weltseele, in Daub und Creuzer's Studien III, 61. 62, über die sieben Tonarten Dens. ebendas. S. 75), der Helden gegen Theben u. s. f. — Philolaus führte auf die Siebenzahl zurück Vernunft, Gesundheit und Licht, vgl. Theol. Arithm. S. 56. Böckh, Philol. S. 158. Es ist schwer zu sagen, ob und in wie weit diese drei Potenzen, die Philolaus auf die Siebenzahl zurückführte, mit den von Arist. angeführten Siebenern zusammenhängen. — Die Worte *ἐνιά γε, ἔνια δ' οὔ* würden besser in Parenthese gesetzt. Sie sind ein ironischer Beisatz des Arist., des Inhalts: „die Behauptung ist jedoch nicht einmal vollkommen richtig", (— vgl. Hist. anim. II, 2—5.). — Den Zähnewechsel im siebenten Jahr erwähnt auch Solon in der bekannten Elegie (Fragm. 3 bei Bach, 25 bei Bergk, Poet. lyr. graec.), in welcher er die Stufen des Menschenlebens nach der Siebenzahl beschreibt.

10. Arist. zeigt, dass nicht die Siebenzahl es ist, die alle diese Erscheinungen hervorbringt. Nicht um der Siebenzahl willen waren es der Helden gegen Theben sieben, sondern weil Theben sieben Thore hatte, also der Heerführer es sieben sein mussten. Und dass das Siebengestirn sieben Sterne hat, kommt blos davon her, dass gerade wir so viele wahrnehmen und zählen: die Sternkundigen anderer Länder, etwa die Chaldäer und Babylonier, zählen deren mehr (*οἱ δὲ πλείως* sc. *ἀστέρας ἀριθμῶσιν*). — Alexander scheint *τὴν δὲ ἄρκτον διὰ δώδεκα* (sc. *ἀριθμῶσιν*) gelesen zu haben

811, 23. — Das Fragzeichen nach ἀριθμοῦμεν ist in ein Komma zu verwandeln: vgl. die Anm. zu VIII, 5, 4.

11. Die Lautzeichen ξ ψ und ζ sind Doppelconsonanten, ξ zusammengesetzt aus κ und σ, ψ aus π und σ, ζ aus σ und δ (vgl. die Anm. zu I, 9, 49). Diese drei Doppelconsonanten nun nannten die Pythagoreer Consonanzen (συμφωνίαι), und meinten, es gebe eben desshalb gerade drei solcher Doppelconsonanten, weil es der musikalischen Consonanzen drei seien. — Die συμφωνίαι der alten Musik sind die drei Consonanzen der Quarte, Quinte und Octave, διὰ τεσσάρων, διὰ πέντε, διὰ πασῶν.

Arist. hält entgegen: dass es der Doppelconsonanten gerade drei sind, ist ganz zufällig. Den beiden Buchstaben g und r (gr) z. B. könnte man eben so gut, wie den Buchstaben ks oder ps Ein Lautzeichen geben, und dann wären es der Doppelconsonanten vier, u. s. f.

Statt το γὰρ haben die Codd. E. und A[b], ferner Bessarion und Aldus τῷ γάρ, was, wie die so eben gegebene Erklärung zeigt, dem Sinn der Stelle ungleich besser entspricht, als die Bekker'sche Lesart, und von Brandis (in seiner Ausgabe der Metaph.) so wie von Bonitz (Obs. crit. S. 49) mit Recht vorgezogen wird.

12. τριῶν ὄντων τόπων sc. ἐν στόματι. Vgl. Poet. 1456, b, 31: ταῦτα (die Buchstaben γ und δ) διαφέρει σχήμασί τε τοῦ στόματος καὶ τόποις, wozu Ritter anmerkt: τόποι sunt oris loci, unde litterae inter pronuntiandum praecipue afficiuntur (vielmehr efficiuntur), dentes et lingua et labia et guttur.

13. Οἱ Ὁμηρικοὶ sind die alten Ausleger Homers. Wolf, Proleg. ad Hom. CLXVI bemerkt in Beziehung auf unsere Stelle: puto cum Sylburgio, locum hunc de enarratoribus, non de imitatoribus Homeri intelligendum esse. Auch Eustathius Comment. in Hom. Bd. I. S. 499. Ed. Florent. (S. 260 Ed. Rom.) bezeichnet mit diesem Namen die Erklärer Homers.

14. Der epische Hexameter (τὸ ἔπος) hat bekanntlich, wenn er (den Trochäus des letzten Fusses abgerechnet) aus lauter Dactylen besteht, siebenzehn Sylben, (also 8 + 9). — *Βαίνειν* ist „scandiren".

15. *βόμβυκα λέγει τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον ἐν τῷ αὐλῷ τρύπημα, ἀφ' οὗ καὶ ὁ μέγιστος καὶ ὁ βαρύτατος ἦχος ἀποτελεῖται, ὀξυτάτην τὸ*

ἐλάχιστον ἔσχατον, αὐτό φημι τὸ κδ΄, ἀφ᾽ οὗ ὀξύτατος ἀποτελεῖται φθόγγος Alex. 813, 31.

17. Die Pythagoreer (oder pythagoreisirenden Platoniker) theilten das Seiende in zwei Reihen (*συστοιχίαι*): in eine Reihe des Guten und eine Reihe des Schlechten, vgl. den folgenden §., ausserdem Met. I, 5, 9. Eth. Nic. 1096, b, 6. 1106, b, 30. Der erstern Reihe gehört das Eins, das Ungerade u. s. w. der andern das Viele, das Gerade u. s. w. an. Diese beiden Reihen sind es wohl, die Arist. unter den Worten *αἱ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς φύσεις αἱ ἐπαινούμεναι καὶ τὰ τούτοις ἐναντία* versteht.

Die Zahlen nun, bemerkt Arist., hören bei dem spielend allegorischen Verfahren, wie es im Vorangehenden geschildert worden, ganz auf, Ursachen und Prinzipe zu sein, als was sie doch gesetzt wurden: sie sind weder *αἴτια ὑλικά*, noch *εἰδικά*, noch *ποιητικά*, noch *τελικά*, also *κατ᾽ οὐδένα τρόπον τῶν διωρισμένων περὶ τὰς ἀρχάς*. — *Διαφεύγειν* steht in unserem §. ungewöhnlicher Weise mit dem Dativ; ebenso *ἐκφεύγειν* 3, 13.

18. *ἐκεῖνο μέντοι ποιοῦσι φανερὸν* ist offenbare Ironie. Statt ihre angeblichen Prinzipe in irgend welcher Hinsicht als Ursachen der Dinge nachzuweisen, bringen sie Analogieen bei — was nicht schwer ist, da es in den verschiedensten Arten des Seins Analoges gibt. Arist. zählt sofort einige ihrer Combinationen auf: unter Anderem gibt er an *ἅμα ὧραι καὶ ἀριθμὸς τοιοσδί*, d. h. wohl, sie combiniren die (vier oder) sieben Jahreszeiten mit der (Vier- oder) Siebenzahl. Nach Aristides Quintilianus (von der Musik III, S. 147 Meib. — ich entlehne das Citat aus der oben genannten Abhandlung Böckh's S. 93.) soll Pythagoras die Jahreszeiten den Consonanzen verglichen haben: der Frühling sei zum Herbste Diatessaron, zum Winter Diapente, zum Sommer Diapason; dasselbe was Plutarch (von der Geburt der Seele im Tim. S. 1028) den Chaldäern zuschreibt. — Alle Combinationen der Pythagoreer, fügt Arist. bei, haben *ταύτην τὴν δύναμιν*, d. h. sie beruhen auf bloser Analogie, und nicht auf wirklichem ursächlichem Zusammenhang.

19. *οἰκεῖα* weiss auch Alexander 814, 29 ff. nicht recht zu erklären. Es scheint verdorben zu sein, und ist vielleicht aus *ἐοικότα* entstanden. — Im Folgenden ist mit EJ[b] und Alex. *τῷ ἀνάλογον* zu schreiben: vgl. die Anm. zu IX, 6, 7.

20. Dieser §. ist gegen die Idealzahlen gerichtet. Die Idealzahlen und die in ihnen enthaltenen Einheiten sind ἀσύμβλητοι. Die ideale Dreiheit z. B. ist qualitativ verschieden von jeder der drei in der idealen Neunzahl enthaltenen Dreiheiten; ebenso die Einheiten einer Idealzahl von den Einheiten jeder andern Idealzahl. Ist dem so, so können die Idealzahlen nicht Ursachen der Töne sein, denn die gleichlautenden Töne sind nicht verschieden von einander, sind ἀδιάφοροι, folglich sind es auch die Einheiten in ihnen. Für die Töne also wenigstens braucht man keine Idealzahlen. (Nach εἴδει sollte mit einem Komma, nach μονάδες mit einem Kolon interpungirt sein.)

Excurs I.

Τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι und der Gebrauch des Dativs in der Formel τὸ ἑνὶ εἶναι bei Aristoteles.

Ein Erklärer der aristotelischen Metaphysik darf es nicht umgehen, die in der Ueberschrift genannten aristotel. Kunstausdrücke und Begriffsbestimmungen einer Erörterung zu unterwerfen. Diess erschöpfend zu thun, ist nicht dieses Orts, würde vielmehr bei dem jetzigen Stande der Untersuchung eine ausführliche Monographie erfordern. Der Verf. begnügt sich daher, eine kurze Erläuterung jener Begriffe zu geben, indem er sich dabei vorzugsweise an die Metaphysik hält, und im Uebrigen auf die bisherigen Untersuchungen, namentlich auf die bekannte grundlegende Abhandlung von Trendelenburg, Rhein. Mus. 1828, 4, 457—483, ferner auf Denselben zu de anim. S. 192 ff. 471 ff. und Gesch. der Kateg.lehre S. 34 ff. Biese, Philos. des Arist. I, 243. 366. 427. II, 35. Heyder, krit. Vergleichung S. 251 ff. Kühn, de not. definitione ap. Arist. 1844. S. 6 ff. Rassow, Arist. de

not. defin. doctr. S. 54 ff. Waitz, zum Organon 67, b, 12. 94, a, 11 u. A. verweist.

Wir beginnen mit dem Ausdruck *τί ἐστι.* Er hat keine Schwierigkeit, weder syntaktische noch logische. Will ich das allgemeine Wesen des Menschen wissen, so frage ich: *τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος;* So unzähligemal bei Aristoteles *τί ἐστιν ἡ εὐδαιμονία* (Rhet. 1360, b, 7.), *τί κλοπή, τί ὕβρις, τί μοιχεία* (ebend. 1374, a, 7.) und sonst. Der Ausdruck *τὸ τί ἐστι* bezeichnet somit das Was, das allgemeine Wesen eines Dings.

Aristoteles hat jedoch noch einen andern Ausdruck, um das wesentliche Sein eines Dings zu bezeichnen: *εἶναι* mit dem Dativ. Das begriffliche, wesentliche Sein des Menschen drückt er so aus: *τὸ εἶναι* (nicht *τῦ ἀνθρώπυ,* sondern) *ἀνθρώπῳ.* Aehnlich ist *τὸ ἑνὶ εἶναι* der Begriff des Eins, *τὸ ἀγαθῷ εἶναι* der Begriff des Guten. Diese zweite Formel, *εἶναι* mit dem Dativ, unterscheidet sich wesentlich von der ersten, dem *τί ἐστι.* Die letztere zeigt das allgemeine (auch stoffliche) Wesen eines Dings an, die erstere sein begriffliches, ideelles Wesen unter Ausschluss seiner materiellen empirischen Bestimmtheit. Auf die Frage *τί ἐστιν ἄνθρωπος* gehört daher eine andere Antwort, als auf die Frage *τί ἐστι τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι.* *Ἄνθρωπος* und *ἀνθρώπῳ εἶναι* haben eine verschiedene Bedeutung: *ἄνθρωπος* ist der concrete wirkliche Mensch mit Fleisch und Bein (*ὁ ἐν ταῖσδε σαρξὶ καὶ ὀστοῖς ἄνθρωπος* Met. VII, 8, 18), *τὸ σύνολον, τὸ σύνθετον ἐξ εἴδυς καὶ ὕλης:* wogegen das *ἀνθρώπῳ εἶναι* den ideellen Menschen, das stofflose begriffliche Sein und Wesen des Menschen bezeichnet. Beide verhalten sich, wie Dasein und Wesen, empirische Wirklichkeit und Begriff, wie das *σύνολον* zum *λόγος ἄνευ ὕλης* (oder zur *ὐσία κατὰ τὸν λόγον*). Dem Begriff nach sind also beide verschieden: vgl. Met. VIII, 3, 5: *ψυχὴ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος ὐ ταὐτόν,* VII, 11, 26. X, 1, 8, ff.: *ὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποῖά τε ἓν λέγεται, καὶ τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ τίς αὐτῦ λόγος.* De anim. 429, b, 10 ff. De coel. 278, a, 3. Aber sachlich fallen sie zusammen: das Wesen ist nicht ohne Dasein, das Dasein nicht ohne das Wesen vgl. VII, 6, 10: *ἀνάγκη ἄρα ἓν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι:* wäre beides getrennt von einander, so dass *μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ* (dem empirisch Guten) *ὑπάρχῃ τὸ εἶναι*

ἀγαθῷ, μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν, so ergäben sich die grössten Ungereimtheiten VII, 6, 6 ff.

Die beiden eben besprochenen Formeln hat nun Arist. combinirt. Das τί ἐστιν ἄνθρωπος und das ἀνθρώπῳ εἶναι in Eine Formel zusammengezogen ergibt die Frage: τί ἐστιν ἀνθρώπῳ εἶναι; d. h. was ist das begriffliche (substanzielle) Wesen des Menschen? Merkwürdiger Weise jedoch kommt diese Formel in der angegebenen Fassung bei Arist. nicht vor (vgl. jedoch Stellen wie Met. X, 1, 8: τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι, καὶ τίς αὐτοῦ λόγος), sondern immer nur in der Wendung τί ἦν ἀνθρώπῳ εἶναι. Τὸ τί ἦν εἶναι, in der Regel mit dem Dativ, seltener mit dem Genitiv des Objects verbunden (vgl. die Anm. zu VII, 4, 5.), bezeichnet hiernach im aristotelischen Sprachgebrauche das begriffliche, stofflose (VII, 7, 15: λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι) Wesen eines Dings, (τὸ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει Met. VIII, 3, 4.), jenes Wesen, dessen adäquater entwickelter Ausdruck die Definition ist: ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ist der ὁρισμός. Vgl. VII, 5, 14: ὅτι μὲν οὖν ἐστιν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος — δῆλον. Ebenso VIII, 1, 8. Top. VII, 5. 154, a, 31. (Den Unterschied zwischen dem τί ἦν εἶναι und dem ὁρισμὸς suchen Alexander 432, 31 ff. und ein Scholiast des Cod. Reg. 743, a, 10 ff. festzustellen. Alex. sagt, im τί ἦν εἶναι werde dasjenige zur Einheit zusammengeschaut, was im ὁρισμὸς in explicirter Form gegeben werde durch Aufzählung der logischen Bestandtheile.)

Drei Punkte sind es, die nach diesen allgemeinen Andeutungen noch einer besondern Untersuchung bedürfen. 1) Wie ist der Gebrauch des Dativ in der Redensart τὸ ἑνὶ εἶναι u. s. f. syntaktisch und logisch zu erklären? 2) Wie erklärt sich das Imperfectum ἦν in der Formel τὸ τί ἦν εἶναι? 3) Wie verhalten sich zu einander das τί ἐστι und das τί ἦν εἶναι? Wir machen diese drei Fragen der Reihe nach zum Gegenstand der Erörterung.

1) Was die erste dieser Fragen betrifft, so stimmen wir ganz mit Trendelenburg überein, wenn er (Rhein. Mus. a. a. O. S. 481) den fraglichen Dativ als possessiven Dativ fasst. Τὸ ζῴῳ εἶναι ist wörtlich „das Für-das-Thier-Sein", deutlicher: das Sein, welches ein Thier, das Thier als solches, besitzt, dasjenige Sein, in welchem ein Thier sein Sein hat, (= ὃ τῷ ζῴῳ ἐστίν). Der

Dativ, nicht der Genitiv steht, um dieses Sein gleichsam als empfangenes, mitgetheiltes, vom Individuum des Empfängers unabhängiges darzustellen. „An sich" ist, was keine Beziehung zu einem andern Sein hat, „für mich" ist, was sein Sein an mich offenbart und mittheilt, zu meinem Sein wird.

Analoge Beispiele dieses possessiven Dativs sind nicht selten. Als auffallende, wenn gleich nicht mustergültige Beispiele führt Bernhardy (gr. Syntax S. 88) aus Lesbonax die Structuren *χαλινὸς τῷ ἵππῳ, ἡ κεφαλὴ τῷ ἀνθρώπῳ* auf. Aus der classischen Prosa Plat. Apol. 40, C.: *ἡ μετοίκησις τῇ ψυχῇ* (so Stallbaum und die Zürcher Ausgabe nach den besten Handschriften). Phaed. 62, B.: *ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι.* Phileb. 54, B.: *ὦ Πρώταρχέ μοι.* Xenoph. Cyrop. V, 1, 27.: *ἡ γάρ μοι ψυχή.* — Die von Bernhardy a. a. O. S. 359 aufgeführten Beispiele des *εἶναι* mit dem Dativ gehören nicht hieher und erklären sich als einfache grammatische Attraction.

Die in Rede stehende aristotelische Formel erklärt sich besonders aus Structuren wie de anim. 415, b, 13.: *τὸ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν.* 431, a, 19.: *τὸ ἔσχατον ἓν καὶ μία μεσότης· τὸ δ' εἶναι αὐτῇ πλείω.* Met. IV, 4, 27: *τὸ δ' ὐσίαν σημαίνειν, ἐστίν, ὅτι ὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ.* „Für das Thier ist das Sein Leben" und „das Sein des Thiers ist Leben" — beides drückt den gleichen Gedanken aus: aber die erstere Construction in einer für die Bedeutung des Dativs sehr instructiven Weise.

Es verdient noch bemerkt zu werden, dass in der fraglichen Formel das Object (der Dativ) meist zwischen dem Artikel und dem *εἶναι* mitten inne steht (z. B. *τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι* u. s. f.), und in der Regel den Artikel nicht vor sich hat (also nicht *τὸ τῷ ζῴῳ εἶναι*).

2) Was bedeutet das Imperfectum *ἦν* in der Formel *τὸ τί ἦν εἶναι*? Inwiefern spielt hiebei die Vorstellung einer Vergangenheit herein? Es lassen sich folgende Erklärungen denken.

a) Das Imperfectum bedeutet das begriffliche (ideale) und beziehungsweise auch zeitliche Vorhersein der Idee (oder des reinen Urbilds) vor ihrer empirischen, stofflichen Verwirklichung. Das *τί ἦν εἶναι* eines Dings ist das, was dieses Ding in der Idee (oder auch im Verstande des Künstlers, vgl. Met. VII, 7, 9 ff.)

kurz als *εἶδος ἄνευ ὕλης* war, ehe es der Materie sich einbildete oder eingebildet wurde: denn die Form, die nicht wird, sondern zeitlos ist, war vor dem concreten Einzelding, das in der Zeit wird. So TRENDELENBURG, Rhein. Mus. a. a. O. S. 479: „Beim künstlerischen Schaffen ist das Urbild im Geiste des Künstlers vor dem Nachbild im Stoff, der Begriff vor der Darstellung. Arist. spricht dieses Frühersein ausdrücklich aus (Met. VII, 7, 14. 9, 12. 10, 37.). Dieses Sein des Begriffs vor dem Dasein ist durch das *ἦν* im *τὸ τί ἦν εἶναι* ausgedrückt, und dasselbe erhält dadurch zugleich die Bedeutung dessen, was sein soll. Vom künstlerischen Schaffen, vom bewussten Vorbilden aus ging sodann jene Ausdrucksweise auf alle Gestaltungen über, die als Ganzes eine Nothwendigkeit in sich tragen". Ebenso KÜHN, de notionis definitione S. 7.

b) Das Imperfectum steht brachylogisch statt des mit einer Zurückdeutung auf die Vergangenheit verbundenen Präsens. Statt „es ist, wie sich gezeigt hat" (*ἐστίν, ὥσπερ δέδεικται*) sagt Arist. häufig *ἦν*. Statt „da es drei Prinzipe gibt, wie unsere Untersuchung gezeigt hat", kann er sagen: *ἐπεὶ ἦσαν τρεῖς ἀρχαί* (z. B. Met. XII, 6, 1.). Hiernach wäre das *τί ἦν εἶναι* eines Dings dasjenige Sein desselben, was sich dem Denken als dessen wahres Sein gezeigt hat. Eine analoge Bedeutung hat *ἦν* z. B. de anim. 424, a, 31.: *τῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις*. Rhet. 1415, a, 13.: *ἐν δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἔπεσι δεῖγμά ἐστι τῦ λόγυ, ἵνα προειδῶσι περὶ ὖ ἦν ὁ λόγος* (wovon die Rede war und ist) *καὶ μὴ κρέμηται ἡ διάνοια.*

c) Eine dritte denkbare Erklärung des *ἦν* ist die, zu sagen, das Imperfectum als solches drücke den Begriff der Dauer, des beharrlichen, wesentlichen Seins aus. BERNHARDY Syntax S. 373: „das allgemeine *ἦν* ist ganz gewöhnlich im präsentischen Sinn der Dauer". Auch im Deutschen hängt „Wesen" und „gewesen sein" etymologisch zusammen. Was ein Ding dauernd (auch im Wechsel seiner *πάθη*, seiner empirischen Daseinsform) war, das ist es. Vgl. Rhet. 1363, a, 8.: *ὖ πάντες ἐφίενται, τῦτ' ἀγαθὸν ἦν.* Oecon. 1344, a, 23.: *τῶν κτημάτων πρῶτον μὲν καὶ ἀναγκαιότατον τὸ βέλτιςον καὶ ἡγεμονικώτατον· τῦτο δ' ἦν ἄνθρωπος*, zu welcher Stelle GÖTTLING S. 76 seiner Ausgabe mehrere Parallelen beibringt. De coel. 278, a, 11.: *τὸ αἰσθητὸν ἅπαν ἐν τῇ ὕλῃ ὑπῆρχεν.* Plat. Theaet. 156, a:

ἀρχὴ αὐτῶν ἦδε, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν. — Auf diese Auffassung läuft auch die (sonst ungenaue) Erklärung Alexanders hinaus in seinem Commentar zum Organon Schol. 256, a, 43 ff. Aehnlich und zum Theil wörtlich gleichlautend Doxopater Hom. in Aphthon Rhet. graec. ed. Walz II, 95.

Die wahrscheinlichste unter diesen drei Erklärungen ist die erste. Der zeitlos, also anfangslos präexistirende Begriff ist **vor** seiner concreten Existenz, seiner empirischen Verwirklichung; die Idee des Hauses **war**, ehe das bestimmte einzelne Haus wurde: sie war von jeher, **ist** also ohne Werden und Vergehen in substanzieller Weise. Es ist dabei nicht zunächst an ein Zeitverhältniss zu denken: das Imperfectum bedeutet nur jene ideale Priorität des Grundes, die Arist. unter πρότερον τῇ φύσει versteht. Vgl. Met. VII, 17, 14.: warum ist diese gegebene Materie ein Haus? weil sie dasjenige ist, ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι. VIII, 6, 10.: die Ursache, dass die potenzielle Kugel (die Materie) zur actuellen Kugel wird, ist der Begriff — τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι αὐτῷ.

Es verdient schliesslich bemerkt zu werden, dass Arist. nicht der Erste ist, der das ἦν in diesem Sinne gebraucht: Antisthenes soll die Formel aufgebracht haben. Vgl. Diog. L. VI, 3.: πρῶτος ὁ Ἀντισθένης ὡρίσατο λόγον, εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν, ἢ ἔστι, δηλῶν. Ebenso Alexander in seinem Commentar zum Organon 256, b, 13. Winckelmann, Antisth. Fragm. S. 37 f.

3) Am schwierigsten ist die dritte Frage, das Verhältniss des τί ἐστι zum τί ἦν εἶναι. Dass Aristot. beide Formeln unterscheidet, ist gewiss: man vgl. z. B. Met. V, 18, 5 und 6. VII, 4, 19 und 22. Anal. Post. 91, a, 25. b, 26. De anim. 430, b, 28. Ebenso unzweifelhaft ist die Bedeutung des τί ἦν εἶναι, die Arist. an verschiedenen Orten feststellt. Aber welche Bedeutung das τί ἐστι, das in den mannigfachsten Verbindungen vorkommt, im Unterschied von τί ἦν εἶναι hat, ist nicht ebenso leicht zu sagen.

Bekannt ist Trendelenburg's frühere Ansicht, τὸ τί ἦν εἶναι bedeute die reine stofflose Form, τὸ τί ἐστι dagegen das εἶδος ἔνυλον oder das σύνολον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης: jenes verhalte sich zu diesem wie das κοῖλον zum σιμόν. „Der Begriff vor seiner materiellen Erscheinung, die Gestalt ohne den Stoff wird durch das τί ἦν εἶναι bezeichnet: ihm gegenüber steht der Begriff der materiellen Er-

scheinung, das τὸ τί ἐστι, d. h. das Was, das an das quantitative und qualitative Dasein gebunden ist. Wo die Materie in die Vorstellung hineingezogen wird, da findet das τί ἐστι seine Stelle. Arist. bestimmt diesen Unterschied ausdrücklich (Trendelenburg beruft sich hiebei fälschlich auf Met. VII, 4, 22: vgl. uns. Anm. z. d. St.), und beobachtet ihn genau in den einzelnen Fällen der Anwendung." Rhein. Mus. a. a. O. S. 475. Zustimmend äussert sich Rassow, Arist. de not. def. doctr. S. 63 ff.; auch Heyder, krit. Vergl. I, 251., der sich jedoch im Verlaufe seiner Erörterung S. 253 richtiger dahin äussert: „während das τὸ τί ἐστι seinem Wortsinn nach alles Dasjenige mit einzubegreifen erlaubt, was das Wesen eines Gegenstands mit erklären hilft, also auch Attribute und Eigenschaften, welche nicht mit zur Definition desselben gehören, schneidet das τί ἦν εἶναι Alles ab, was nicht zum reinen Wesen der Sache selbst gehört."

Trendelenburg hat inzwischen (s. Desselben Gesch. der Kateg.-Lehre S. 36 ff.) seine frühere Ansicht selbst zurückgenommen. Sie enthält etwas Richtiges, ist aber nicht überall durchführbar.

Das Gleiche gilt von Kühn's Ansicht, der (de not. def. S. 7) zwischen beiden Formeln so unterscheidet: τὸ τί ἦν εἶναι bezeichne das objective Wesen eines Dings, τὸ τί ἐστι das gedachte, begriffene Wesen, mit einem Wort, die Definition. *Τὸ τί ἐστι*, sagt Kühn, non est τὸ τί ἦν εἶναι, sed hujus notionem exprimit. Allein diese Fassung des τί ἐστι trifft schwerlich überall zu. Wie oft gebraucht Arist., namentlich bei Aufzählung der Kategorieen, den Ausdruck τὸ τί ἐστι statt des Ausdrucks ὀσία, zum klaren Beweis, dass ihm auch τὸ τί ἐστι das objective, reale Wesen bezeichnet.

Sicher ist, dass Arist. das τί ἐστι in der ausgedehntesten Anwendung gebraucht. Auf die Frage τί ἐστι τόδε antwortet er bald durch Angabe der ὕλη, bald durch Angabe der μορφή, bald durch Angabe von Beidem.

Bald durch Angabe der ὕλη. *Οἱ λέγοντες τί ἐστιν οἰκία* geben nach Met. VIII, 3, 15 (vgl. d. Anm. z. d. St.) die ὕλη des Hauses an, nämlich dass es sei λίθοι, πλίνθοι, ξύλα.

Bald geht das τί ἐστι auf die Form. Der Dialectiker, der das τί ἐστι des Zorns angibt, gibt dessen Begriff an — nach de anim. 403, a, 30 (s. unten). Die platonischen Ideen, τὰ εἴδη,

geben nach Met. I, 7, 5 das τί ἦν εἶναι, nach I, 6, 15 das τί ἐστι der Dinge an (a. a. O.: φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται ὁ Πλάτων, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην· τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις). Nach Phys. 193, b, 2 (: τὸ δυνάμει σὰρξ ἢ ὀστοῦν οὐκ ἔχει πω τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, πρὶν ἂν λάβῃ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον, ὃ ὁριζόμενοι λέγομεν τί ἐστι σὰρξ ἢ ὀστοῦν) ist das τί ἐστι eines Dings seine begriffliche Form. Im Organon bezeichnet das τί ἐστι einigemale die artbildenden Differenzen, also nicht blos das γένος, das ὕλη ist, sondern auch die letzten διαφοραί, die Form sind: vgl. Anal. Post. 91, b, 29 ff. 39 f. 97, a, 23 ff. und namentlich Top. VII, 3. 153, a, 18. VII, 5. 154, a, 27: ἐν τῷ τί ἐστι τὸ γένος καὶ αἱ διαφοραὶ κατηγοροῦνται. Ja geradezu dem ὁρισμός, welcher Inbegriff der reinen Formbestimmungen, λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ist, wird der λόγος τοῦ τί ἐστιν gleichgestellt Anal. Post. 93, b, 29. Met. XIII, 4, 6. VII, 9, 7. Das τί ἦν εἶναι ist also eine Art des τί ἐστι.

Bald endlich gebraucht Arist. das τί ἐστι für beides, Stoff und Form zusammen. Eine besonders instructive Stelle für diese Bedeutung des τί ἐστι ist de anim. 403, a, 30. Auf die Frage τί ἐστιν ὀργή gebe, sagt hier Arist., der Physiker und der Dialectiker eine verschiedene Antwort: jener antworte „Blutaufwallung“, dieser „Begierde der Wiedervergeltung“: jener gebe die Materie (τὴν ὕλην) an, dieser den Begriff (τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον). In dieser Stelle ist deutlich und bestimmt gesagt, dass das τί ἐστι auf Beides geht, auf den Stoff ebensowohl als auf die Form, auf jedes von beiden einzeln und auf beide verbunden. Ebenso Met. VII, 7, 22: ἀμφοτέρως λέγομεν τοὺς χαλκοῦς κύκλους τί εἰσι, καὶ τὴν ὕλην λέγοντες ὅτι χαλκός, καὶ τὸ εἶδος, ὅτι σχῆμα τοιόνδε. VI, 1, 11.: τῶν τί ἐστι τὰ μὲν οὕτως ὑπάρχει ὡς τὸ σιμὸν (= τὸ σύνολον), τὰ δὲ ὡς τὸ κοῖλον (= τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης). Hieher gehören ferner die Definitionen Met. VIII, 2, 17., z. B.: τί ἐστι γαλήνη; ὁμαλότης θαλάττης, wozu Arist. beifügt: τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλη ἡ θάλαττα, ἡ δ' ἐνέργεια καὶ ἡ μορφὴ ἡ ὁμαλότης. Das τί ἐστι bezeichnet hiernach Stoff und Form zusammen. Es ist analog, wenn Arist. Categ. 2, b, 10. 32 sagt, auf die Frage des τί ἐστι könne durch Angabe der Gattung oder der Art geantwortet werden.

Ja, das τί ἐστι hat so allgemeine Bedeutung, dass es jede

denkbare Art des Seins, jede Kategorie bezeichnen kann: vgl. Top. 103, b, 27: ὁ τὸ τί ἐστι σημαίνων ὁτὲ μὲν ὀσίαν σημαίνει, ὁτὲ δὲ ποιόν, ὁτὲ δὲ τῶν ἄλλων τινὰ κατηγοριῶν· ὅταν μὲν γὰρ ἐκκειμένυ ἀνθρώπυ φῇ τὸ ἐκκείμενον ἄνθρωπον εἶναι ἢ ζῷον, τί ἐστι λέγει καὶ ὀσίαν σημαίνει· ὅταν δὲ χρώματος λευκῦ ἐκκειμένυ φῇ τὸ ἐκκείμενον λευκὸν εἶναι ἢ χρῶμα, τί ἐστι λέγει καὶ ποιὸν σημαίνει. Met. VII, 4, 19: τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν ὀσίαν καὶ τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορεμένων, ποσόν, ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. Besonders häufig steht τὸ τί ἐστι, namentlich bei Aufzählung der Kategorieen, als Wechselbegriff von ὀσία, (Wesen = Was), z. B. Met. V, 7, 5. 28, 8. VI, 2, 1. VII, 1, 1. 10. IX, 1, 3. XIV, 2, 17. Eth. Nic. 1096, a, 24 und sonst oft. Der innere Zusammenhang beider Kunstausdrücke ergibt sich am klarsten aus Met. VII, 1, 10: πάντων ἡ ὀσία πρῶτον· εἰδέναι γὰρ τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πῦ. Top. 103, b, 30.

Die vorstehenden Erörterungen zusammengefasst können wir die Bedeutung des τί ἐστι in seinem Verhältniss zum τί ἦν εἶναι so bestimmen. Τὸ τί ἐστι bezeichnet das allgemeine Wesen des Gegenstandes, das je nach den Umständen bald Materie bald Form bald Beides zusammen (auch Qualität, Quantität u. s. f.) sein kann; τὸ τί ἦν εἶναι dagegen gibt das specifische Wesen desselben an, und geht immer nur auf die reine stofflose Form. Auf die Frage τί ἐστιν ἄνθρωπος genügt es, sein allgemeines Wesen anzugeben und zu antworten, er sei ζῷον (was Arist. ausdrücklich sagt Top. 102, a, 35): das τί ἦν εἶναι des Menschen dagegen geht auf die Gattung sammt den artbildenden Differenzen, auf die Gesammtheit jener Merkmale, die das begriffliche Sein des Menschen constituiren, und deren Explication der ὁρισμὸς ist. Das τι ἦν εἶναι ist somit eine Art des τί ἐστιν, das vollendete τί ἐστιν.

In der Hauptsache trifft hiemit auch Bonitz's Auffassung zusammen, wenn er (N. Jen. Litt.-Ztg. 1845. Sept. Nro. 216) den Unterschied beider Formeln so feststellt: „τί ἐστι fragt nach wesentlichen Bestimmungen; τὸ τί ἦν εἶναι gibt die Bestimmung des Wesens. Darum ist jede Antwort auf τί ἐστι ein κοινόν [dagegen Trendelenburg, Gesch. d. Kateg.-Lehre S 45], hingegen das τὸ τί ἦν εἶναι, welches dieselben alle wohlgeordnet zusammenfasst, ein ἴδιον."

Die oben gegebene Begriffsbestimmung des *τί ἐστι* bestätigt sich durch die Wahrnehmung, dass jener Ausdruck nicht selten als Wechselbegriff von *γένος* (Gattung) vorkommt: sie bestätigt sich — denn die Gattung ist das allgemeine Wesen eines Dings. An einigen Stellen wird das *τί ἐστι* ausdrücklich und aufs unzweifelhafteste durch *γένος* erklärt. Eine Hauptstelle dieser Art ist Met. V, 18, 5.: *ἓν μὲν καθ᾽ αὑτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ᾽ αὑτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ· ἓν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῷον ὁ Καλλίας καθ᾽ αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῷον· ζῷον γάρ τι ὁ Καλλίας.* (Womit zu vergl. Top. 102, a, 31: *γένος ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον. ἐν τῷ τί ἐστι δὲ κατηγορεῖσθαι τὰ τοιαῦτα λεγέσθω, ὅσα ἁρμόττει ἀποδοῦναι ἐρωτηθέντας τί ἐστι τὸ προκείμενον, καθάπερ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου ἁρμόττει, ἐρωτηθέντα τί ἐστι τὸ προκείμενον, εἰπεῖν ὅτι ζῷον*). In dieser sehr unterrichtenden Stelle wird *τὸ τί ἐστι* erstlich von *τὸ τί ἦν εἶναι* bestimmt unterschieden, zweitens wird es definirt als *τὸ ἐν τῷ λόγῳ (= ὁρισμῷ) ἐνυπάρχον*, was vorzugsweise die Gattung ist, denn *γένος* ist nach Met. V, 28, 5 *τὸ ἐν τοῖς λόγοις πρῶτον ἐνυπάρχον*. — Eine zweite Hauptstelle ist die eben angeführte Met. V, 28, 5., wo ausdrücklich gesagt wird: *γένος* ist *τὸ ἐν τοῖς λόγοις πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστιν*. Auch im Organon wird *τὸ τί ἐστι* häufig dem *γένος* gleichgestellt. So Top. 142, b, 27.: *τὸ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν, καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων*. Auf die Frage des *τί ἐστι*, wird Top. 128, a, 23. 139, a, 29 gesagt, passt es mehr, die Gattung, als den Unterschied zu antworten (*μᾶλλον ἁρμόττει τὸ γένος ἢ τὴν διαφορὰν εἰπεῖν*). Was *ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται*, ist *γένος*: vgl. Top. 102, a, 32 ff. 120, b, 21. 122, a, 5 ff. 127, b, 28 ff. 128, a, 25. Ebenso Alex. zum Organon Schol. 273, a, 20. Trendelenburg, Gesch. d. Kateg.-Lehre S. 45. Die gleiche Bedeutung hat es, wenn Arist. sagt, im *ὁρισμὸς* müsse das *τί ἐστι* zu Grunde gelegt werden: denn der *ὁρισμὸς* hat zunächst das *γένος* anzugeben. Met. III, 3, 5: *τὰ γένη ἀρχαὶ τῶν ὁρισμῶν*. Schon bei Xenophon hat das *τί ἐστι* diese Bedeutung: vgl. Mem. IV, 6, 1: *Σωκράτης τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. ὧν ἕνεκα σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδέποτ᾽ ἔληγε* mit IV, 5, 12: *ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ*

βουλεύεσθαι, διαλέγοντας *κατὰ γένη* τὰ πράγματα. — Wenn dagegen in andern Stellen, wie oben bemerkt worden ist, das τί ἐστι die artbildenden Differenzen bezeichnet, dasselbe also auf sämmtliche Theile des ὁρισμὸς geht, so kommen wir damit nur auf das zuerst Gesagte zurück: τί ἐστι fragt überhaupt nach wesentlichen Bestimmungen, mögen diese nun im γένος und in der ὕλη, oder in den διαφοραὶ und der μορφή, oder in beiden zusammen, oder auch im ποιόν, ποσὸν u. s. f. bestehen, wenn es nur characteristische Bestimmungen oder Eigenschaften sind.

Excurs II.

Ueber die mit ἐπεὶ eingeleiteten Sätze und über den angeblichen Gebrauch von δὲ im Nachsatze.

Unter den verwickelteren Satzconstructionen, an denen die aristotelische Prosa keinen Mangel leidet, bilden eine eigenthümliche Classe die mit ἐπεὶ eingeleiteten Sätze. Die Sätze der letztern Art sind so häufig anakoluthisch und ohne syntaktisch regelrechten Nachsatz, dass Krische (Gött. Gel. Anz. 1834, S. 1889) eine eigene, durch das Fehlen der Apodosis sich characterisirende Klasse von ἐπεὶ-Sätzen annehmen zu dürfen glaubte. Hiegegen wendet nun Bonitz (obs. crit. S. 33 f.) ein, dass in allen hier in Betracht kommenden Fällen, sobald man die Sätze nur richtig interpungire, und die Parenthesen zweckmässig absondere, der syntaktische Nachsatz eigentlich nie fehle: doch gesteht er, wie es nicht anders möglich ist, zu, dass der Nachsatz häufig nur dem Sinne nach oder logisch richtig, aber syntaktisch unregelmässig angeknüpft werde.

Das Gemeinsame aller anakoluthischen ἐπεὶ-Sätze ist (wie schon oben zu Met. I, 3, 1. bemerkt worden), diess, dass sie in den einleitenden Vordersätzen früher Bewiesenes recapituliren, oder eine Reihe zugestandener Voraussetzungen in die Erinnerung des

Lesers zurückrufen, bei diesem Geschäfte aber durch Einschaltung erläuternder oder rechtfertigender Zwischenbemerkungen sich so sehr verwickeln, dass sie den Faden des grammatischen Zusammenhangs verlieren, und den Hauptgedanken des Vordersatzes in anakoluthischer Weise (meist durch *ἂν*, bisweilen durch *δὴ*) wieder aufzunehmen, oder die ganze Gedankenreihe anakoluthisch (dann meist mit *ὥστε*: vgl. in dieser Beziehung auch die von Bonitz Obs. crit. in Arist. Moral. Magn. S. 60 f. gesammelten Stellen) abzuschliessen genöthigt sind.

Ich stelle im Folgenden sämmtliche Beispiele dieser Structur aus der Metaphysik zusammen.

Met. I, 3, 1. Der Vordersatz wird hier, obwohl ungenau, mit *ἂν* wiederaufgenommen. Grammatisch betrachtet ist jedoch der mit *ἐπεὶ* eingeleitete Satz ein vollständiges Anakoluthon. Vgl. d. Anm. z. d. St.

I, 5, 2. 3. Nach mehreren Zwischensätzen wird der Vordersatz mit *ἐπειδὴ* wieder aufgenommen und recapitulirt; dann folgt der ordentliche Nachsatz.

Met. II, 2, 11. *ἔτι δὲ τὸ ὂ ἕνεκα τέλος* — so Becker mit der Mehrzahl der Handschriften. Cod. A^b und Alexander haben *ἐπεὶ δὲ κτλ.* Bei diesem Texte ist die Periode anakoluthisch, und als Apodosis (dem Sinn nach) wäre der gleichdarauffolgende, mit *ὥστε* eingeleitete Satz anzusehen.

Met. III, 4, 43. — — ohne grammatische Apodosis. Vgl. die Anm. z. d. St.

Met. IV, 2, 13. ein mit *ἐπεὶ* eingeleiteter Satz ohne Apodosis. Was dem Sinn und Gedankenzusammenhang nach Apodosis sein sollte, wird mit *ὥστε* an die Vordersätze angeknüpft.

Met. V, 6, 21. Ein unzweifelhaftes Anakoluthon: *δοκεῖ ἡ λέξις αὕτη ἐλλιπῶς εἰρῆσθαι· προθεὶς γὰρ „ἐπεὶ δ' ἔστι μὲν ὡς κτλ.“ οὐκέτι οὐδὲν πρὸς τοῦτο ἀπέδωκε* bemerkt schon Alexander 699, a, 12. Die gleichfalls schon von Alex. vorgebrachte Conjectur *ἔτι* statt *ἐπεὶ* ist nicht annehmbar, vgl. d. Anm. z. d. St.

Met. VI, 2, 1. Der Vordersatz wird mit *δὴ* (so ist nämlich statt der Vulgate *δὲ* zu schreiben, vgl. d. Anm. z. d. St.) wieder aufgenommen, und hieran der Nachsatz regelrecht angeknüpft.

Met. VI, 4, 2. Gleichfalls anakoluthisch, obwohl sich nothdürftig,

durch die Annahme von Zwischensätzen in Zwischensätzen, eine regelrechte Construction und ein Nachsatz herstellen lässt. S. die Anm. z. d. St.

Met. VII, 10, 21. Derjenige Satz, der logisch Apodosis ist, wird mit ὥστε an einen eingeschobenen erläuternden Zwischensatz angeknüpft. Würde ὥστε fehlen, so hätte die Periode ihren normalen Verlauf.

Met. VII, 17, 17. Vollständiges Anakoluthon.

Met. XI, 3, 1. Die regelrechte Apodosis beginnt mit den Worten εἰ μὲν ἂν ὁμωνύμως.

Met. XI, 3, 10. δὴ leitet den Nachsatz ein.

Met. XI, 6, 6. ὥστε knüpft die Apodosis an die Protasis an. Der ganze Satz ist jedoch nachlässig gebaut, und leidet an lästiger Wiederholung.

Met. XIII, 7, 11. Der Nachsatz beginnt mit ὥστε.

Auch de anim. II, 2, 12. 414, a, 4. ist der mit ἐπεὶ eingeleitete Satz ohne Apodosis. Trendelenburg bemerkt dazu in der annot. crit.: scribendum videtur ἔτι δὲ, ut constructio minus confundatur. Vix enim idoneum invenias, quod ad conjunctionem ἐπεὶ tanquam apodosis referatur.

Andere Beispiele von Sätzen, die mit ἐπεὶ (oder auch εἰ) beginnend keinen regelrechten Nachsatz haben, sondern das, was dem Sinne nach Apodosis ist, mit διὸ oder ὥστε ans Vorhergehende anreihen, geben Zell zur nik. Eth. S. 185. 324 f. Trendelenburg zu de anim. S. 531. Bonitz, Obs. crit. in Arist. Mor. Magn. S. 60 f. Ritter zur Poetik 2, 1. 7, 4. 9, 11. Auch δὲ in der Apodosis ist nach ἐπεὶ besonders häufig — wofür in der Anm. zu III, 4, 1 die nöthigen Nachweisungen gegeben worden sind. Für den gleichfalls sehr häufigen Gebrauch von δὴ und ἂν im Nachsatz vgl. d. Anm. zu VI, 2, 1. Waitz zum Organon I, 336. Fritzsche zu Eth. Nic. IX, 9, 10. S. 145. Philop. u. Simpl. zu de anim. III, 3, 1 bei Trendelenburg Comment. 450, (wo Simpl. bemerkt: ἐν τῇ λέξει πρὸς τὸν ἐπεὶ σύνδεσμον διὰ μακροῦ ἀπέδωκεν, ὅτι κτλ. — — διὰ τὴν διὰ μακροῦ ἀπόδοσιν τὸν ἂν προσθεὶς σύνδεσμον).

Excurs III.

Ueber die Auslassung des Subjects im Satze und den eigenthümlichen aristotelischen Gebrauch des Pronomens *αὐτός*.

Dass Aristoteles es liebt, das Subject des Satzes, wenn es unbestimmt zu denken ist, wegzulassen, ist schon von mehreren Auslegern bemerkt worden, vgl. Zell zur nik. Eth. III, 1, 6. Waitz zum Organon 3, b, 22. Trendelenburg zu de anim. S. 367. Ideler Meteor. I, 931. Fritzsche zu Eth. Nic. VIII, 2, 3. S. 14, wie denn dieser subjectlose Gebrauch des Zeitworts in der dritten Person Singularis auch sonst in der griechischen Prosa nicht selten ist, vgl. Heindorf und Stallbaum zu Plat. Gorg. 456, D. Schaefer zu Lamb. Bos. S. 477. Hermann zum Vig. S. 739. u. A.

Aus der arist. Metaphysik können folgende Beispiele für diesen Sprachgebrauch angeführt werden, wobei zu bemerken, dass in den meisten Fällen nicht blos das indefinite *τις*, sondern genauer ein aus dem Zeitwort zu bildendes Subject zu ergänzen ist: bei *ποιεῖ* z. B. *ὁ ποιῶν*. Met. IV, 4, 55.: *βαδίζει* (*τις* im vorhergehenden *οὐθεὶς* enthalten). V, 2, 4.: *διὰ τί περιπατεῖ* (*τις*). 5, 2.: *τὸ πιεῖν τὸ φάρμακον ἀναγκαῖον ἵνα μὴ κάμνῃ*. 9, 6.: *ὅταν χρῆται* — *ὅταν λέγῃ*. VI, 2, 22.: *πῶς γὰρ ἢ μαθήσεταί* (*τις*) *ἢ διδάξει ἄλλον;* VI, 3, 3 und 4.: *ἥξει* (= „man kommt"). VII, 7, 18.: *τοῦτο δὲ ποιεῖ* (*ὁ ποιῶν*, hier *ὁ ἰατρὸς*) *τῇ τρίψει*. 8, 1.: *ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ* (sc. *ὁ ποιῶν*). 8, 4.: *εἰ γὰρ ποιεῖ*, und so mehreremale in diesem Cap. 12, 12.: *ἐάνπερ λέγῃ καλῶς*, — *ἀλλὰ ποιήσει κτλ.* VIII, 4, 5.: *ὃ ποιήσει*. IX, 5, 4.: *ὥστε ἅμα ποιήσει τἀναντία*. IX, 10, 13.: *εἰ οἴεται*. X, 1, 31.: *οὐχ ὁμοίως ἀξιοῖ*. XI, 8, 14.: *ἥξει*.

Ebenso fehlt als Subject das indefinite *τι* I, 4, 7.: *διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί* (*τι*). 9, 10.: *ᾗ* (*τι*) *μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται* (vgl. d. Anm. z. d. St.) II, 1, 6.: *ἐὰν τὸ πῶς ἔχει* (*τι*) *σκοπῶσιν*. III, 3, 8.: *ἐξ ὧν* (*τι*) *ἔστιν ἐνυπαρχόντων*. V, 3, 1.: *ἐξ οὗ σύγκειταί*

(τι). 5, 6.: δι' ἣν μὴ ἐνδέχεταί (τι) ἄλλως. 18, 7.: εἰ δέδεκταί (τι) ἐν αὐτῷ κτλ. VII, 7, 12.: εἰ ὑγιὲς ἔσται (τι). 10, 20: εἰς ἃ διαιρεῖταί (τι) ὡς ὕλην. IX, 3, 1.: ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι.

Mit dem eben erörterten Sprachgebrauch hängt bei Arist. ein eigenthümlicher Gebrauch des Pronomens αὐτὸς zusammen. Ἀυτὸς steht häufig bei ihm ohne alle Rückbeziehung auf ein vorangegangenes Subject, sondern so, dass es selbst indefinites Subject ist, und keinen andern Zweck hat, als das (unbestimmt zu denkende) Subject des Satzes vorzustellen. Man kann es desshalb meist übersetzen „das betreffende (d. h. aus dem Zusammenhang zu ergänzende) Subject." Vgl. Trendelenburg's Andeutung in s. Comm. zu de anim. S. 367. Fritzsche zu Arist. Eth. Nic. VIII, 2, 3. S. 14. 4, 3. S. 26. und was αὐτὸ betrifft, Waitz zum Organon 6, a, 8. Aus der Metaphysik, wo αὐτὸς sehr häufig in dieser Bedeutung steht, können folgende Beispiele angeführt werden. IV, 4, 13.: μὴ σημαινόντων τῶν ὀνομάτων ἀνῄρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὐτόν. IV, 4, 49.: πάντες ἂν ἀληθεύοιεν καὶ πάντες ἂν ψεύδοιντο, καὶ αὐτὸς αὐτὸν ὁμολογοῖ ψεύδεσθαι. IV, 6, 6.: ἔτι γὰρ ἅπασι ταὐτὰ φαίνεσθαι ἔτι αὐτῷ (dem einzelnen wahrnehmenden Subjecte) ἀεὶ ταὐτά. V, 4, 9: φύσις δὲ ἥ τε πρώτη ὕλη, καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἡ πρὸς αὐτὸ (relativ) πρώτη, ἢ ἡ ὅλως πρώτη. VII, 4, 3.: ποιῆσαι ἐκ τῶν αὐτῷ (dem einzelnen Subject) γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῷ γνώριμα. Statt αὐτῷ steht hier vorher und nachher ἑκάστῳ oder ἑκάστοις. VII, 4, 8.: ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται αὐτό (das zu definirende Subject) λέγοντι αὐτό κτλ. VII, 7, 17.: τοῦτο δ' ἤδη ἐπ' αὐτῷ (hier = τῷ ποιοῦντι, τῷ ἰατρῷ). 9, 10.: ἐξ αὐτῶν. IX, 6, 11.: — ein besonders auffallendes Beispiel — οἷον τοῦ ἰσχναίνειν ἡ ἰσχνασία αὐτό (= τὸ τέλος), αὐτὰ (= τὰ ἰσχναίνοντα) δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει κτλ. IX, 8, 3.: ἡ φύσις ἀρχὴ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ, ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό. XII, 3, 4: ἡ τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ. Vgl. ausserdem Rhet. 1366, b, 38. 1367, a, 18. 1369, b, 1. 1376, a, 27. 1377, a, 31. 1378, b, 19.

Auf denselben Sprachgebrauch ist es vielleicht zurückzuführen, wenn bei Arist. so häufig das Pronomen definitum αὐτῷ, αὐτὸν u. s. f. steht, wo man das Pronomen reflexivum αὑτῷ, αὑτὸν erwartet. Unter den angeführten Beispielen sind mehrere dieser Art,

z. B. IV, 4, 13. IX, 8, 3. Andere gibt Waitz zum Organon 55, a, 14.

Excurs IV.

Die Citate in der Metaphysik.

Ich stelle im Folgenden sämmtliche Citate der aristotelischen Metaphysik zusammen — eine Zusammenstellung, die in mehr als einer Hinsicht zweckmässig erscheint. Die gegenseitigen Verweisungen zwischen den verschiedenen Büchern der Metaphysik können als Regulativ benützt werden, um die ursprüngliche Ordnung und Aufeinanderfolge dieser Bücher darnach zu bestimmen, falls sie nicht eher dazu dienen, die Ueberzeugung zu befestigen, sie seien kein ursprünglicher Bestandtheil des Textes, sondern grösstentheils ein Werk des letzten Diaskeuasten (vgl. d. Anm. zu III, 1, 6.). Die gleiche Bewandtniss hat es mit den auch sonst (z. B. von Ritter, Gesch. d. Philosophie III, 36 ff.) besprochenen Verweisungen zwischen den verschiedenen Schriften des Aristoteles. Wir fügen hiezu noch die in der Metaphysik vorkommenden Citate platonischer Schriften.

---

1) Gegenseitige Verweisungen in der Metaphysik.

I, 4, 4. *ἐξέστω κρίνειν ὕστερον* =? Es findet sich in den metaphysischen Büchern keine entsprechende Stelle.

6, 17. *φαμὲν* = 3, 22 f. 4, 4 f.

7, 1. *ἐπεληλύθαμεν* = c. 3—6.

10, 1. *πρότερον* = c. 3—7.

10, 4. *δεδήλωται πρότερον* = c. 7. 8.

— *ἐπανέλθωμεν* = Buch III.

II, 3, 7. *σκεπτέον πρῶτον τί ἐστιν ἡ φύσις* — diese Frage wird im Folgenden nicht aufgenommen.

— — *καὶ εἰ μιᾶς ἐπιστήμης κτλ.* = III. IV.

III, 1, 6. περὶ ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν = II, 3, 7.
2, 7. ἐκ τῶν πάλαι διωρισμένων = I, 2, 1 ff.
2, 9. διώρισθη = I, 2, 9 ff.
2, 23. ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις = I, 9.
3, 2. ἄρτι διηπορήσαμεν = III, 3.
6, 5. εἰρήκαμεν = 4, 12.
IV, 2, 19. ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη = III, 1, 10.
8, 4. ἐν τοῖς ἐπάνω λόγοις = 4, 7.
V, 7, 9. ἐν ἄλλοις διοριστέον = IX, 7.
26, 5. ὥσπερ λέγομεν = 6, 6.
28, 8. ὡς διήρηται πρότερον = 7, 5.
VI, 2, 21. ὕστερον σκεπτέον = XII, 6 ff.
4, 5. ὕστερον ἐπισκεπτέον = VII. VIII.
4, 9. ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαςον = V, 7.
VII, 1, 1. καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῦ ποσαχῶς = V, 7.
4, 1. ἐπεὶ ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα = 3, 1.
11, 19. σκεπτέον ὕστερον = Met. XIII. XIV.
15, 2. δέδεικται γὰρ = Cap. 8.
VIII, 1, 8. διώρισται = VII, 4 und 5; ἀναγκαῖον ἦν ἰδεῖν = VII, 10 und 11.
1, 9. ὕστερον σκεπτέον = Met. XIII. XIV.
3, 11. ἐν ἄλλοις = Met. VII, 8.
6, 1. ἡ ἀπορία ἡ εἰρημένη = 3, 19.
IX, 1, 2. ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις = VII, 1.
1, 5. ἐν ἄλλοις = Met. V, 12.
8, 1. διώρισται = Met. V, 11.
8, 10. εἴρηται ἐν τοῖς περὶ τῆς ὀσίας λόγοις = Met. VII, 7, 1 ff. 8, 1 ff.
X, 1, 1. ἐν τοῖς περὶ τῦ ποσαχῶς διῃρημένοις εἴρηται = Met. V, 6.
2, 1. ἐν τοῖς διαπορήμασιν = III, 4, 31 ff.
2, 4. ἐν τοῖς περὶ ὀσίας καὶ περὶ τῦ ὄντος εἴρηται λόγοις = Met. VII, 13.
3, 19. ἐν ἄλλοις = V, 10, 6 ff. 28, 7.
3, 15. ἐν ἄλλοις = V, 22.
6, 13. ἐν ἄλλοις = V, 15, 14 ff.

XI, 1, 1. ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται = Met. I.
7, 13. ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι = Met. XII.
XII, 6, 14. εἴρηται δὲ πῶς = IX, 8.
XIII, 2, 1. εἴρηται καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν = III, 2, 35.
2, 13. ἅπερ καὶ ἐν τοῖς ἀπορήμασιν ἐπήλθομεν = III, 2, 26.
9, 32. διηπόρηται πρότερον = I, 9. III, 2, 23 f. VII, 13. XIII, 4. 5.
9, 35. ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν = I, 6, 3. XIII, 4, 4 ff.
10, 1. ὃ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον = III, 6, 8 ff. 4, 10 ff.
XIV, 2, 3. ἐν ἄλλοις λόγοις = IX, 8, 27 ff.
2, 31. καθάπερ ἐλέχθη = XIII, 2. 3.
3, 4. καθάπερ εἴπομεν πρότερον = XIII, 2. 3.

2) Citate anderer aristotelischer Schriften.

I, 1, 24. εἴρηται ἐν τοῖς Ἠθικοῖς = Eth. Nic. VI, 3. 4. 1139, b, folg.
3, 2. τεθεώρηται ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως = Phys. II, 3 ff. 194, b. ff.
4, 6. ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως = eben angeführte Stelle.
5, 6. διώρισται περὶ τέτων ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀκριβέστερον = die verlorene aristotelische Monographie über die Pythagoräer. S. die Anm. z. d. St.
5, 23. περὶ ὧ ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν = Phys. I, 3. 186, a.
7, 1. τῶν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμῖν διωρισμένων = Phys. II, 3 ff. (s. oben).
8, 12. εἴρηται ἐν τοῖς περὶ φύσεως περὶ αὐτῶν = De coel. III, 7. De gen. et corr. II, 6.
10, 1. τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς = die angeg. St.
IV, 2, 10. ἐν τῇ ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων. Dieselbe Schrift citirt IV, 2, 28. X, 3, 4. XI, 3, 7.
V, 15, 10. ἐν ἑτέροις εἴρηται = ? Auch Brandis (über die arist. Metaph., Abh. der Berl. Akad. 1834. S. 83) weiss sowenig als Alexander dieser Verweisung eine bestimmtere Beziehung zu geben. Das Wahr-

scheinlichste ist, dass Aristoteles unter der Actualität im Gebiete der Zahlen die Producirung (γέννησις) der Idealzahlen versteht. Dann geht die Verweisung auf Met. XIII oder die verlorenen Schriften entsprechenden Inhalts.

30, 9. ἐν ἑτέροις =? Vgl. die Anm. z. d. St.

VII, 12, 1. ἐφ' ὅσον ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς περὶ ὁρισμῦ μὴ εἴρηται = Anal. Post. II, 6. 92, a, 27 ff.

VIII, 1, 16. ἐν τοῖς φυσικοῖς εἴρηται Phys. V, 1. De gener. et corr. I, 3.

IX, 8, 12. ἐν τοῖς περὶ κινήσεως = Phys. VI, 6.

XI, 1, 7. ἐν τοῖς φυσικοῖς = Phys. II, 3 ff. (s. oben).

3, 7. ἔστωσαν τεθεωρημέναι = in der ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων.

6, 7. ἐν τοῖς φυσικοῖς = Phys. I, 7—9.

XII, 7, 7. ἡ διαίρεσις δηλοῖ — s. die Anm. z. d. St.

7, 22. δέδεικται — Phys. VIII, 10.

8, 4. δέδεικται ἐν τοῖς φυσικοῖς — Phys. VIII, 8. 9. De coel. I, 2.

XIII, 1, 1. ἐν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν — Phys. I.

9, 29. ἐν τοῖς περὶ φύσεως — Phys. I, 4—6. De gen. et corr. I, 1. De coel. III, 3. 4.

3) Citate platonischer Schriften.

I, 9, 19 = Timäus 29, A?

9, 23. ἐν τῷ Φαίδωνι λέγεται = Phaed. 100, B. ff.

9, 35. διεμάχετο Πλάτων, in seinen mündlichen Vorträgen. Vgl. die Anm. z. d. St.

IV, 2, 24. 25. bezieht Creuzer (zu Plot. Ennead. III, 7. 605, 13.) auf Gorg. 464. C. D. 465. C.

5, 38. ὥσπερ καὶ Πλάτων λέγει = Theaet. 171, E ff.

V, 11, 11. ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων, in seinen mündlichen Vorträgen, vgl. die Anm. z. d. St.

29, 9. ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος = der kleinere Hippias Plato's.

VI, 2, 7. Πλάτων τρόπον τινὰ ȣ̓ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν — im Sophisten, bes. 235, a, 240, c.

VII, 4, 20. *ὥσπερ ἐπὶ τȣ͂ μὴ ὄντος λογικῶς φασί τινες κτλ.* geht wahrscheinlich auf den platonischen Sophisten.

XI, 8, 5. *διὸ Πλάτων ὀ κακῶς εἴρηκε* — dasselbe Citat wie VI, 2, 7.

XII, 6, 11. *Πλάτων* — Tim. 30, A.

6, 13. *Πλάτων* — *οἴεται* — *φησίν* — Phaedr. 245, E und Tim. 34, B. ff.

XIV, 2, 8 und 13 geht ohne Zweifel auf Plato's Sophistes S. 237 ff.

